



EDITURA RENAȘTEREA
Cluj-Napoca 2004

ISBN 973-8248-54-X

250,000

TEOLOGIA DOGMATICĂ ȘI SIMBOLICĂ
MANUAL PENTRU FACULTĂȚILE TEOLOGICE

vol. 1

TS
12.315

hițescu, Pr. Prof. Isidor Todoran, Pr. Prof. I. Petreună

TEOLOGIA

DOGMATICĂ ȘI SIMBOLICĂ

v o l u m u l 1



MANUAL PENTRU FACULTĂȚILE TEOLOGICE

Teologia Dogmatică și Simbolică

Manual pentru Facultățile Teologice

Coperta: PR. IOAN GÂNSCĂ
Culegere: PR. EUGEN MERA, DANA MERA
Tehnoredactare: MONICA TĂMĂȘAN
Corectura: MARIA-ELENA GANCIU, NICOLETA PĂLIMARU

Tipărit cu binecuvântarea
IPS BARTOLOMEU
Arhiepiscopul Vadului, Feleacului
și Clujului

ediția a II-a

© 2004 Editura Renașterea
Piața Avram Iancu, nr. 18
RO – 400117, Cluj-Napoca
Tel: 0264-599649

ISBN 973-8248-54-x



Cluj-Napoca, 2004

I.

TEOLOGIA DOGMATICĂ
GENERALĂ SAU PRINCIPIALĂ
ȘI SIMBOLICĂ

INV. 48.750
MITROPOLIA MOLDOVEI ȘI BUCOVINEI
BIBLIOTECA ECUMENICĂ
"DUMITRU STANILOAE"
COTA: II. 12.315

INTRODUCERE GENERALĂ

NUMIREA DE „TEOLOGIE DOGMATICĂ ȘI SIMBOLICĂ”

1. Definiția Teologiei Dogmatice Ortodoxe și a Simbolicii.
2. Etimologia și semnificația cuvintelor: A. „Teologie”; B. „Dogmatică”; C. „Ortodoxă”; D. „Simbolică”.

Religia creștină îmbrățișează întreaga existență a omului, cu manifestările ei lăuntrice și cu cele din afară. Căci Religia descoperită de Mântuitorul propovăduiește un cer nou și pământ nou, omul devenind în această transformare o personalitate nouă, care năzuiește spre statura lui Iisus Hristos, Domnul și Dumnezeuul nostru.

În acest război văzut și nevăzut pentru transformarea cosmosului, ceea ce crede și mărturisește omul, regele creației, e de o însemnătate capitală pentru destinul său supranatural. Căci de ceea ce crede depinde în cea mai mare măsură și ceea ce face; sentimentul, voința și rațiunea preced în mod natural acțiunea. Putem adăuga că nu totdeauna ceea ce gândim, dorim și voim noi se traduce în faptă. Responsabilitatea noastră rămâne însă întreagă și în cazul când am putut să trecem la acțiune și în caz contrar, după cuvântul Domnului (Mt 5, 28).

De aici, nevoia cunoașterii învățăturii creștine. Împlinirea acestei nevoi însă nu e cerută numai de situația specială a teologilor sau de considerente de ordin speculativ. Ea e cerută de însăși mântuirea noastră; e condiția mântuirii noastre.

Dacă păgânii, cei ce n’au o Lege descoperită în chip suprafiresc, vor fi judecați după legea naturală scrisă în cugetele lor (Rm 2, 14, 15), noi, care ne-am învrednicit să primim lumina cea adevărată și să aflăm credința cea adevărată, lăsată de Hristos lumii, prin Biserica Sa, nu ne putem mântui decât păstrându-le și experimentându-le.

Când Sfântul Petru mărturisește credința în dumnezeirea Mântuitorului, El îl fericește, pentru că a mărturisit adevărata credință, cea descoperită de Tatăl prin Fiul și nu născocită de oameni (Mt 16, 27).

Fericiți sunt dar cei care țin adevărata învățătură descoperită de Fiul lui Dumnezeu; ei arată astfel toată prețuirea cuvenită Celui ce S'a întrupat pentru a descoperi tot adevărul mântuitor: „*Eu sunt calea, adevărul și viața!*” (In 14, 6).

Această învățătură adevărată și singură mântuitoare a fost predicată de Biserică și apărută cu prețul vieții lor de mii și mii de martiri.

Această învățătură se propovăduiește cu timp și fără timp, prin predică, prin cateheză, prin scrierile bisericești de tot felul, ba chiar și prin slujbele sfinte, prin muzică și pictură.

Biserica, prin slujitorii ei, a formulat această învățătură în scurte dreptare de credință, atât de necesare pentru mărturisirea credinței înainte de botez, apoi în așa numitele simboale de credință din epoca patristică și mai ales în dogme.

Cu timpul, știința teologică dezvoltându-se, a luat naștere în școlile teologice o disciplină care expune în chip științific, speculativ și sistematic învățătura aceasta formulată în diferite chipuri de fiecare confesiune creștină. Această disciplină e „Teologia Dogmatică”. Atunci când această expunere s'a făcut în chip comparativ, privind paralel învățătura celor trei mari confesiuni creștine, ea s'a numit „Teologie Simbolică”.

În această primă parte, numită „Teologia Dogmatică generală sau principială și Simbolică”, vom arăta factorii care dau naștere acestei discipline, și fazele prin care a trecut Descoperirea dumnezeiască până să ajungă la forma din manualele de Teologie Dogmatică, diluată, oarecum, pentru a putea fi înțeleasă mai ușor. După aceasta, într-o a doua parte, numită „Teologia Dogmatică specială și Simbolică”, vom expune învățătura Bisericii creștine Ortodoxe.

1. Ce este **Teologia Dogmatică și Simbolică Ortodoxă**? E numele disciplinei teologice, care expune în mod științific și sistematic învățătura Bisericii Ortodoxe, arătând și deosebiri față de învățătura celorlalte două mari confesiuni creștine (romano-catolicismul și protestantismul).

Propriu-zis aici avem combinate două discipline: Teologia Dogmatică Ortodoxă și Teologia Simbolică, privită din punctul de vedere ortodox. Cea dintâi pune accentul pe învățătura Bisericii Ortodoxe și și-a luat numele de la „dogme”, care formează partea centrală a învățăturii creștine. Cea de-a doua, dimpotrivă, pune accentul pe expunerea comparativă a învățăturii Bisericii noastre și a celorlalte două mari confesiuni creștine și și-a luat numele de la „cărțile simbolice”, adică mărturisirile de credință în care e formulată învățătura creștină și sunt accentuate caracteristicile confesiunilor respective.

Să lămurim însă amănunțit înțelesul cuvintelor care compun titulatura disciplinei noastre.

A. Despre cuvântul **Teologie** se mai vorbește și la alte discipline; totuși socotim necesare oarecare precizări în strânsă legătură cu disciplina noastră.

Originile lui se pierd în negura însemnărilor precreștine, în răstimp de milenii și în perindarea atâtor civilizații pierdute, sensul lui a evoluat, schimbându-se cu totul. Astfel, de la „divinație”, „magie” ori „filozofie”, cum îl înțelegeau cei vechi, și până la „știință despre Dumnezeu” și – prin extensiune – „știință despre întreaga creație în raport cu Dumnezeu” (Λόγος περὶ τοῦ Θεοῦ καὶ περὶ τῶν θείων), ori până la sensul mistic al

acestui cuvânt, e o mare depărtare. De aceea este necesar să-i precizăm înțelesul în chip istorico-genetic.

a) În antichitatea păgână se vorbește despre „Teologie” într'un sens foarte larg de „Mitologie” și „Filozofie”. Titlul de Θεολόγος era dat poezilor „qui etiam theologi dicerentur quoniam de diis carmina faciebant”¹, cântăreților, marilor inspirați, iubitorilor de înțelepciune ca Platon și neoplatonicii, sibilele, stoicii și pitagoreicii... (și această concepție îndreptătea pe unii dintre Sfinții Părinți – ca Sf. Iustin, de pildă – de a socoti pe un Platon, Aristotel și alții drept „teologi”. Bucurându-se de privilegiul unei quasi-inspirații dumnezeiești și folosindu-se și de împrumuturi din revelația mozaică, ei au întrevăzut – după acești creștini – unele dintre tainele creștinătății. Așa au putut să pătrundă până în tinda Bisericii creștine, ajungând uneori ca chipurile lor să fie zugrăvite pe sfintele lăcașuri²). Stoicii chiar deosebeau trei ramuri principale ale „teologiei” lor: „theologia mythica” (adică teologia populară), „theologia physica” (învățătura despre ființa zeilor: „qui, ubi et unde sint dii”, și „theologia civilis” (învățătura despre cult)³).

Preoții păgâni dând oracole (Θελογεῖν) și ghicind viitorul după măruntaiele jertfelor și după zborul păsărilor, cum e cazul cu „teologii” cultului imperial roman, făceau „teologie” și erau numiți ca atare „teologi”.

Aristotel însă socotea teologia ca o știință „prefilozofică” și deci ca o treaptă inferioară filozofiei; aceeași nuanță de inferioritate i-o atribuiau filozofii naturaliști și materialişti ai antichității (Thales, Anaximandru, Anaximene ș.a.), socotind lumea nu ca o „theogonie”, ci ca o dezvoltare a stihilor materiale; ca atare „Teologia” era asimilată cu „Mitologia”.

O nuanță mai apropiată de concepția biblică era fără îndoială aceea după care cântăreții, autorii poeziei religioase, erau, grație „inspirației” dumnezeiești, ei înșiși pătrunși de obiectul preocupărilor și ocupației lor, deci „teologi”: „Cântă, zeito, mânia ce aprinse pe Ahil Peleianul, patima cruntă ce Aheilor mîi de amaruri aduse”, așa începe Homer **Iliada**, arătând că nu poetul e cel care cântă, ci zeita care-l inspiră.

b) O concepție asemănătoare aflăm în **Vechiul Testament** unde rugăciunile sunt în formă de imne care se cântă, în general, cu acompaniament de instrumente și după unele melodii cunoscute – podobii. Marii maeștri ai cântăreților, care cântau spre lauda lui Dumnezeu și sub inspirația Lui, erau socotiți „teologi” și însuși David le-a închinat unii psalmi.

Putem încheia deci prin constatarea că antichitatea abuza de termenul „teolog”, având o concepție foarte largă despre el; din această pricină creștinismul manifestă oarecare rezerve față de acest termen.

c) Într'adevăr, în epoca creștină, termenul acesta va intra în circulație curentă abia din veacul al III-lea, deoarece pe de o parte avea o rezonanță de mitologie păgână (iar creștinii accentuau cu putere caracterul istoric al Descoperitorului și al Descoperirii Lui) și pe de altă parte, pentru că „entuziasmul teologilor” păgâni arăta adesea legătura cu demonii păgânilor. De aceea, constatăm la unii dintre primii didascali creștini o preferință pentru termenul de „filozofie” în locul celui de „teologie”.

1 Fericitul Augustin, **De civitate Dei**, XVIII, 14.

2 Ca la biserica „Sfinților”, din Capitală, la Sucevița (Bucovina) etc.

3 Cf. Fericitul Augustin, **Ibidem**, VI, 5.

Dar atunci când lupta împotriva păgânismului și-a pierdut din intensitate, în urma triumfului Creștinismului, termenul de „teologie” a început să ocupe un loc din ce în ce mai prominent, sfârșind printr’o biruință totală.

În veacul al III-lea avem la Origen ecoul concepției străvechi, potrivit căreia „teologi” sunt cei care vorbesc despre Dumnezeu, plini fiind de Duhul Sfânt, ca Moise și profeții în general, dar mai ales Iisus Hristos⁴. După Eusebiu al Cezareei⁵, în veacul al IV-lea, nu numai psalmiștii, dar toți creștinii sunt „teologi”, întrucât Îi cântă imne lui Dumnezeu. Dar mai ales didascălii Bisericii sunt „teologi” fiindcă învățau cunoașterea adevăratului Dumnezeu.

Această învățatură despre „teologie” presupunea, de o parte, că teologia se face „în Duhul Sfânt”⁶, iar pe de alta, că ea se referă numai la Dumnezeu cel închinat în trei Fete.

Această circumscriere o aflăm și la teologii de mai târziu, ca Fotie (în epistola către papa Nicolae) și e curentă la Sfinții Părinți (ca Sf. Grigore de Nazianz, în prima sa Cuvântare teologică).

Treptat însă termenul de „teologie” a cuprins nu numai învățătura despre dumnezeirea lui Hristos și a Sfântului Duh, dar și întreaga lor „operă ad extra”, și iconomia, adică tot domeniul credinței, laudele lui Dumnezeu și rugăciunile către El⁷. Iar Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul îl întinde și asupra Vechiului și Noului Testament⁸.

Astăzi, în înțelesul ei obișnuit, **Teologia** a căpătat o nuanță intelectuală **de cunoaștere a descoperirilor Revelației despre Dumnezeu** (etimologic, teologia = Θεός + λόγος) și, prin extensiune, despre lucrarea Lui (inclusiv Soteriologia numită în epoca patristică Οἰκονομία), așa cum au fost ele formulate de Biserica creștină. E vorba deci despre o speculație pe temeiul celor două izvoare ale Descoperirii dumnezeiești, Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție.

Dar în sens clasic ortodox, Θεολογία e aderența la Dumnezeire în forma ei cea mai înaltă, e unirea sufletului cu Dumnezeu în procesul tainicei apropieri de El. Când se zice că „îngerii teologhisesc”, nu înseamnă că ei „fac speculații teologice”, ci că „văd pe Dumnezeu”: „Θεολογεῖν τὸν Γίον, θεολογεῖν τὸ Πνεῦμα”. E suprema treaptă a trăirii inefabile. „Teologi” în acest sens tainic au fost numiți de Biserică: Sf. Ioan Evanghelistul, Sf. Grigore de Nazianz și Sf. Simeon Noul Teolog.

Ca sens derivat, „a face teologie” înseamnă a trăi în Duhul lui Dumnezeu, în Duhul Adevărului. În acest sens, cel mai simplu creștin, care trăiește însă ce crede, poate fi mai „teolog” decât cel mai învățat „teolog”, căci „nimic nu e mai sărac decât cugetarea care stând afară de Dumnezeu, filozofează despre Dumnezeu”⁹.

Astfel de „teologi” și o astfel de „teologie” recomandă și **Urmarea lui Hristos (Imitatio Christi)**, când învață: „Ce te folosește pe tine a dogmatiza prin cuvinte înalte

4 Origen, *Contra Celsum*, VII, 41.

5 Eusebiu al Cezareei, *Istoria bisericească*, I, 2, 5: ἐν ὅμοις θεολογῶν; V, 28, 5: τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ τὸν Χριστὸν ὁμολοῦσιν θεολογούντες.

6 1 Co 12, 3.

7 Fericiul Teodoret, *Asupra Genezei*, 1 și 9; Fericiul Augustin, *De civitate Dei*, VIII etc.

8 Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre ierarhie*, IV, V etc.

9 Diadoh al Foticeei, *Cuvânt despre viața morală, despre cunoștință și despre dreaptă socoteală duhovnicească*, cap. VII, în *Filocalia*, vol. I, (Sibiu, 1946), p. 341.

despre Treime, când n’ai smerenie, fără de care nu poți să plăci Treimii? Într’adevăr, nu vorbește mari îl fac pe sfânt și pe drept, ci viața cea mai plină de fapte bune Îi place lui Dumnezeu. Mai bine voiesc inimă înfrântă și smerită decât știință a hotărî apostolicește ce este Treimea. De ai ști pe de rost toată Biblia și zisele tuturor filozofilor, dar ți-ar lipsi dragostea și darul, ce te-ar folosi? „*Deșertăciunea deșertăciunilor, toate sunt deșertăciuni*” (Ecc 1, 2), afară de a-L iubi pe Dumnezeu și a-I sluji numai Lui...”¹⁰.

B. Cuvântul Dogmatică datează din veacul al XVII-lea; iar ceea ce numim noi astăzi „Teologie Dogmatică” se numea altădată simplu „Teologie”. În prima jumătate a veacului al XVIII-lea, teologii protestanți Pfaff și Buddeus, introduc noțiunea de „Teologie Dogmatică”, apropiată de a noastră.

În cadrul disciplinei noastre, cuvântul „Dogmatică” e un adjectiv (derivat de la substantivul δόγμα); el reprezintă diferența specifică față de celelalte ramuri ale teologiei, precizând că e studiul care se ocupă cu expunerea sistematică și științifică a dogmelor Bisericii creștine.

Dintre încercările patristice de a da o „Teologie Dogmatică”, prima e faimoasa „Περὶ αρχῶν” a lui Origen, iar ultima și cea mai celebră e „Expunerea precisă a dreptei credințe”, „Εκδοσις” sau „Εκθεσις ἀκριβῆς τῆς ὁρθοδόξου πίστεως” a Sf. Ioan Damaschinul. Această titulatură este și azi valabilă pentru orice Dogmatică, căci credința Bisericii a fost formulată în „dogme”; de aceea, arătând ce e dogma, descriem mai ales obiectul cercetării științifice a Teologiei Dogmatice sau, pe scurt, al Dogmaticii Ortodoxe.

În sens cultic, „dogmatica” e cântarea care rezumă Teologia creștină cu privire la taina Întrupării din Sfânta Fecioară, intonată în cinstea Maicii Domnului, (la sfârșitul Vecerniei, de pildă).

C. A treia notă caracteristică disciplinei noastre e aceea de „Ortodoxă”; ea formează diferența specifică față de Teologia Dogmatică a altor confesiuni creștine (eterodoxe). Facem „Teologie Dogmatică ortodoxă”, deci nu protestantă, nici romano-catolică.

Din punct de vedere etimologic, acest adjectiv este o combinație a verbului δοχεῖν și a adverbului ὁρθῶς; ὁρθῶς δοχεῖν și înseamnă a crede drept, a avea o credință dreaptă, o pietate dreaptă, a fi pravoslavnic, dreptcredincios. El e opus cuvântului ἐτερόδοξος (care are o altă credință, o credință străină de cea adevărată).

Romano-catolicii, în general, ba chiar unii dintre teologii ortodocși, pentru rațiuni deosebite, socotesc că acest atribut nu se cuvine nici Bisericii Răsăritene și nici Teologiei ei.

Cei dintâi îl socotesc uzurpat de Biserica și teologia noastră, iar cei din urmă îl socotesc neprecis¹¹.

Noi însă suntem convinși că nici o denumire nu este mai precisă și, în același timp, mai potrivită Bisericii Răsăritene și Teologiei ei Dogmatice. Căci ea singură ține neclintită adevărata învățatură creștină, rod al celor dintâi veacuri creștine. Nu există decât o singură

10 *Urmarea lui Iisus Hristos*, I, 3; Sf. Mănăstire Neamțu, ed. a II-a (1927), pp. 17-18.

11 Pr. M. Celzov, în art. „Despre epitetul «ortodox» adaptat credinței noastre”, Cazan, 1907; apud A. Palmieri, *Theologia Dogmatica orthodoxa Ecclesiae graeco-russicae*, t. I., „Prolegomena”, (Florența, 1911), p. 5, nota 3.

învățătură creștină adevărată, iar aceasta nu poate fi nici cea născocită de Reformă în veacul al XVI-lea, și de raționalismul protestant de azi, în care ai „quot capita, tot sensus...”, și nici aceea a romano-catolicismului, care este un rod al unirii Evangheliei cu filozofia păgână a lui Aristotel, filozofie cunoscută în evul mediu prin mijlocirea arabilor.

Adevărul trebuie mărturisit în smerenie, dar trebuie mărturisit.

Romano-catolicii pretind că titulatura de „ortodoxă” e uzurpată, deoarece Istoria Bisericii și a învățăturii răsăritene arată nesiguranță, oscilare între doi poli, romano-catolicism și protestantism, deci eterodoxie. Astfel, învățătura Bisericii noastre ar fi înclinat în veacul al XVII-lea spre Luteranism, prin școala rusească, spre Calvinism printr’o căpetenie a ei (Chiril Lucaris), spre Romano-catolicism, prin alt patriarh ecumenic (Dositei).

Cercetătorii romano-catolici uită să amintească ceva mai grav: întreaga ierarhie superioară a Bisericii Ortodoxe a subscris odată unirea cu Roma (la sinodul din Ferrara-Florența) și totuși unirea nu s’a făcut; adevărul a triumfat, iar Biserica aceasta a rămas neîntinată. Ea, în întregimea ei, ierarhie și simpli credincioși, formează Trupul tainic al Domnului; și nici un patriarh, nici o Mărturisire, nici un catehism, nici un înger din cer, cu o nouă învățătură, nu pot forma „articulus stantis vel cadentis Ecclesiae”, nu pot întina mantia de aur și purpură, de sânge și lumină inefabilă, cu care Iisus Hristos și-a îmbrăcat propriul Trup pe Golgota și pe Tabor.

Acel flux și reflux al diferitelor curente în școlile teologice, ca și la unii membri ai ierarhiei, sunt recunoscute de cercetătorii ortodocși. Frumosul studiu al Mitropolitului Greciei, Hrisostom Papadopoulos, cu titlul sugestiv: **Influențele din afară asupra Teologiei ortodoxe, mai ales de la luarea Constantinopolului**, e strălucit în această privință¹².

E vădit lucru că între Ortodoxia greacă și cea rusească există unele deosebiri (dar nici una nu atinge esențialul: dogmele și morala); e vădit, de asemenea, că numai o mică parte dintre punctele de credință sunt declarate solemn drept dogme, restul rămânând sub fomă de dogme de fapt. (Dar posibilitatea altor sinoade ecumenice nu e închisă: cele cu neputință la oameni sunt cu putință la Dumnezeu!).

În sfârșit, în fața prezumțiosului edificiu al Teologiei apusene, mereu înnoit în principiu, prin acel „Io sono la Tradizione” al papilor (ca Pius al IX-lea), se ridică modestul templu înălțat adevărului de Sfinții Părinți ai primelor opt veacuri.

Unii l-ar dori mai mare, mai cuprinzător, alții – mai strălucitor. Dar Dumnezeu așa l-a vrut și noi așa l-am primit și așa îl vom păstra de-a pururi.

D. Cursului de „Teologie Dogmatică Ortodoxă” i s’a adăugat și disciplina „Teologiei Simbolice”, sub formă prescurtată, deoarece Teologia Simbolică este strâns înrudită cu Teologia Dogmatică ortodoxă, fiind expunerea comparată a învățăturii de credință a celor trei mari confesiuni creștine (ortodoxă, romano-catolică și protestantă), sau „știința confesiunilor”, elaborată pe temeiul principalelor Mărturisiri (cărți simbolice) și Simboale de credință oficiale ale acestor confesiuni (de la care și-a luat și numele).

12 Hrisostom Papadopoulos, Mitropolitul Greciei, **Die äusseren Einflüsse auf die orthodoxe Theologie besonders seit der Eroberung Konstantinopels**, în „Procese verbale ale primului Congres de Teologie ortodoxă la Atena, 29 nov. - 6 dec. 1936”, pp. 193-208, extras.

Pentru a nu ne repeta fără folos, vom reveni asupra etimologiei Teologiei Simbolice când vom vorbi despre Mărturisiri de credință¹³.

În sfârșit, de pe acum putem spune că ceea ce formează caracteristica generală a Teologiei Dogmatice și Simbolice ortodoxe, spre deosebire de aceea a romano-catolicismului și a protestantismului e aceea că Teologia Dogmatică și Simbolică ortodoxă este eclesiologic-tradiționalistă, în timp ce cea romano-catolică este scolastică, iar cea protestantă subiectivistă. Superioritatea Teologiei Dogmatice și Simbolice ortodoxe reiese chiar și din acest singur fapt.

TEOLOGIA DOGMATICĂ ȘI SIMBOLICĂ ȘI CELELALTE DISCIPLINE TEOLOGICE; METODA ȘI FOLOSUL EI.

1. Raportul Teologiei Dogmatice și Simbolice cu celelalte discipline teologice; 2. Metoda; 3. Împărțirea; 4. Necesitatea; 5. Folosul Teologiei Dogmatice și Simbolice.

Raportul Teologiei Dogmatice și Simbolice cu celelalte discipline teologice e văzut în chip deosebit de teologii ortodocși și romano-catolici în comparație cu cei protestanți.

Pe când pentru aceștia din urmă exegeza biblică individuală e normativă pentru toate disciplinele – Cuvântul lui Dumnezeu adresându-se omului, care-l poate înțelege printr’o iluminare lăuntrică a Duhului lui Dumnezeu¹ –, în Ortodoxie, ca și în Romano-catolicism, Teologia Dogmatică și Simbolică e știința teologică normativă, coloana vertebrală a întregului sistem teologic: „Dea divinarum scientiarum”.

a) Într’adevăr, punctul de plecare al dogmaticii protestante nu poate fi decât ceea ce insul singur înțelege din Sfânta Scriptură. Acest punct de plecare defectuos are rezultate atât de neașteptate, încât adeseori dogmatistii protestanți sunt foarte încurcați atunci când trebuie să păstreze măcar o parte din învățăturile tradițional-creștine și – în același timp – să accepte libertatea individuală în interpretarea Sfintei Scripturi. Astfel, teologul K. Barth, după ce arată superioritatea **exegezei biblice** asupra **Teologiei Dogmatice**, numai cu greu poate să apere acest punct de vedere în fața rezultatelor „științei istorice moderne”, adică a exegezei libere. „Înțeleg cu aceasta, scrie el, încercarea care constă în a da afară, în măsura în care e cu putință, din istorisirile evenimentelor trecute, tot ceea ce în aceste istorisiri e partea povestitorilor și în a degaja ceea ce-i formează cuprinsul „real”, adică ceea ce au făcut și au experimentat oamenii. Se va încerca să se facă să iasă în relief acest

13 Pentru aceste paragrafe, expuse în acest capitol, vezi **Introducerile** diferitelor Dogmatici ortodoxe și eterodoxe.

1 K. Barth, **Credo**, tradus de Pierre și Jean Jundt, (Paris, 1936), p. 223 sq.

cuprins, aplicând textului categoriile **relației** și **analogiei** istorice. După ele se va judeca fiecare istorisire; ele formează criteriul, sau mai curând criteriul de probabilitate după care se vor deosebi și se vor aprecia aceste istorisiri. Se vor numi, după caz, istorie sau mit, poveste sau legendă. Dacă istorisirea nu corespunde criteriului, istoricul va vorbi de mit, de poveste, sau de legendă. În știința istorică modernă, aceștia se dedau la un calcul de probabilități care se sprijină pe o noțiune de adevăr cu limite foarte precise. Ideea despre Dumnezeu, care lucrează și se manifestă în istorie, nu are loc printre categoriile acestei științe...”. Concluzia acestui paragraf al marelui teolog protestant contemporan e cu totul neașteptată după cele spuse mai sus: „Totuși, zice el, nici o rațiune de principiu nu oprește de a se aplica Bibliei metodele științei moderne. Biblia e și ea un document omenesc...”².

Punctul de vedere ortodox este altul: Biblia e un document divino-uman încredințat unei colectivități, Biserica, și nu înșilor singuratici. Sf. Irineu și mai ales Tertulian, în tratatul său **De praescriptione haereticorum**, au arătat că Biblia e un bun al Bisericii, de care numai ea poate să se servească cum trebuie. Această Biserică a stabilit principalele sale învățături în dogme, pe temeiul Bibliei și al Sfintei Tradiții. Tratatul de Teologie Dogmatică și Simbolică au tocmai misiunea de a expune, în chip științific și sistematic, cuprinsul dogmelor. Interpretarea biblică trebuie să se încadreze în chip desăvârșit în învățătura tradițională a Bisericii expusă de Teologia Dogmatică și Simbolică. Numai în acest caz și-o însușește Biserica și rezultatele exegezei pot fi considerate ca ale unei științe auxiliare a Teologiei Dogmatice și Simbolice. Altfel ajungem la arbitrarul protestant care – chiar și în cazul lui K. Barth care este considerat astăzi drept un teolog relativ tradiționalist –, admite să se înlăture din **Credo** nașterea din Fecioară. Hermeneutica, în special, ne dă regulile de interpretare a Bibliei, așa ca să nu cădem în greșelile interpretărilor protestante și sectante.

b) Dintre celelalte discipline teologice se știe că **Morală** a fost atât de strâns legată de **Teologia Dogmatică** până acum câteva veacuri, încât ambele au fost tratate împreună. Cei vechi nu despărteau Dogmatica de Morală, ele fiind expresia acestui fenomen de osmoză a iubirii între Dumnezeu și om (prin Dogmatică) și între om și semenii săi (prin Morală), în acest organism *divino-uman*, care e Biserica.

Învățăturile creștine, oricât de înalte ar fi, rămân seci și sterile, principii abstracte și reci, atâta vreme cât nu sunt puse în legătură cu viața de dincoace și de dincolo de mormânt. Puse în legătură cu viața însă, ele sunt zămislitoare de viață nouă, de viață îmbunătățită. Aceste principii sunt expuse și lămurite din punctul de vedere al valorii lor intrinseci și al legăturii logice dintre ele, de Teologia Dogmatică și Simbolică și – din punctul de vedere al valorii lor pentru viața individuală și socială – al manifestării lor prin fapte, de către Morală; cea dintâi expune principiile dependenței omului de Dumnezeu, iar cealaltă pe cele izvorâte din libertatea luminată de Har a omului. Credința și faptele bune împletesc cununa creștinului condus de învățăturile celor două discipline.

Strânsa legătură dintre ele a arătat-o Însuși Mântuitorul prin cuvintele: „*Nu cel ce-Mi zice Doamne, Doamne, va intra în împărăția cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui Meu, care M'a trimis*” (Mt 7, 21); căci adevărata credință e cea „*lucrătoare prin iubire*” (Ga 5, 6). În privința experimentării personale a tainelor expuse în Dogmatica creștină –

² Idem, *ibidem*, pp. 223-224.

puncte de trecere de la această disciplină la Morală –, Mitropolitul Filaret al Moscovei, autorul celebrului catehism care-i poartă numele, a spus într-o predică: „Nici una dintre tainele înțelepciunii lui Dumnezeu, nici cea mai tainică, nu trebuie să ne apară străină sau cu totul transcendentă, ci, în toată smerenia, trebuie să adaptăm mintea noastră la contemplarea lucrurilor dumnezeiești”.

c) O legătură foarte strânsă există între **Teologia Dogmatică și Simbolică și Liturgică**. Slujbele bisericești – cu deosebire încununarea lor, săvârșirea Sfintei Liturghii – sunt principiile dogmatice în acțiune; iar misterul liturgic explicit înseamnă expunerea Dogmaticii creștine. De aceea, Ortodoxia s'a recunoscut în aceste slujbe bisericești, care coboară cerul pe pământ sau îl urcă pe om la cer ca pe o „scară a lui Iacob”, ale cărei trepte sunt Sfintele Taine.

d) Dogmatica și Simbolică au același rol de îndrumător și de păzitor al dogmelor sfinte și față de **Omiletică** și **Apologetică**, care, expunând atitudinea creștină în fața problemelor actuale, sau înfățișând și apărând învățătura creștină, se sprijină pe izvorul lor comun, care e tezaurul dogmatic.

e) Raportul de dependență al **Cateheticii** față de Teologia Dogmatică și Simbolică e dovedit în chip strălucit de cele dintâi opere catehetice creștine, printre care primul loc îl ocupă celebrele cateheze ale Sf. Chiril al Ierusalimului, a căror substanță e dogmatică.

În aceeași situație se găsește lucrarea misionară, sub formă de **Misiologie** și **Pastorală** etc., și legiferarea canonică sau administrativă a **Dreptului**, cu aplicarea la legăturile dintre membrii Bisericii.

f) În concluzie Teologia Dogmatică fiind în centrul disciplinelor teologice, unele dintre ele au un rol de științe auxiliare față de ea, așa cum e cazul cu disciplinele exegetice și istorice, (Exegeza, Teologia biblică, Istoria Bisericii, a Dogmelor și Patrologia, care pun la dispoziție materialul pe care-l prelucrează Teologia Dogmatică și Simbolică), sau unul dependent de Teologia Dogmatică, ale cărei principii rămân normative pentru toate celelalte ramuri ale teologiei creștine, unele (Liturgica) în virtutea acelei „Lex orandi, lex credendi”, altele fiind practicarea principiilor date de Teologia Dogmatică (disciplinele practice), iar altele, în sfârșit, fiind demonstrarea lor (celelalte din ramura sistematică).

2. Vom arăta acum care trebuie să fie **metoda** Teologiei Dogmatice și Simbolice, atât cu privire la propria-i organizare a materialului pe care-l expune, cât și cu privire la atitudinea pe care o ia față de învățătura eterodoxă.

a) **Scopul** pe care și-l propune Teologia Dogmatică și Simbolică este expunerea științifică a dogmelor Bisericii noastre. Iar când spunem „științifică” nu înseamnă că efortul nostru va tinde cu toată puterea către justificarea din punctul de vedere al experienței comune omenești și potrivit legilor cunoașterii naturale a temeiurilor dogmelor creștine. Aceasta ar fi și de prisos, și nefolositor, deoarece domeniul dogmelor depășește sfera naturalului și ca atare și pe a raționalului, trecând în acela al supranaturalului, întocmai ca luminile reflectoarelor care, plecând dintr'un punct minuscul, terestru, pătrund în spațiile infinite ale cosmosului, după legi care depășesc puterea de vizibilitate normală a omului. Prin urmare, calificativul de „științific” în domeniul dogmatic e în strânsă dependență de domeniul credinței.

Punctul de plecare al Dogmaticii ortodoxe în ce privește metoda pentru organizarea materialului e deosebit de acela al protestanților, ca și de acela al romano-catolicilor. Cei dintâi pornesc fie de la o interpretare individuală a Sfintei Scripturi în stabilirea dogmelor,

fie de la experiența comunității – filtrată prin categoriile vreunui curent filozofic, în general, cei de-al doilea pornesc adeseori de la învățături noi, adoptate de papi, decretate de sinoade, adunate „ad-hoc”, și pe care teologii le justifică post-factum.

Numai teologii ortodocși pornesc de la învățătura tradițională cuprinsă în cele două izvoare ale Descoperirii dumnezeiești, pe care o expun în lumina credinței, călăuziți de Mărturisirile de credință.

De aceea, expunerea Teologiei Dogmatice și Simbolice nu se mărginește nici la înșirarea a cât mai multe texte scripturistice împrejurul unei idei – cum au făcut adeseori teologii protestanți „bibliști” –, nici la demonstrarea interminabilă, după modelul dialecticii antice, a unei propoziții care cuprinde un adevăr dogmatic –, cum au lucrat scolasticii în special. Ci teologul ortodox caută să expună în chip sistematic și să lămurească învățăturile creștine, dându-le fundamentul tradițional necesar.

Expunerea sistematică a dogmelor înseamnă expunerea lor într’o legătură organică internă, în jurul unei idei centrale care s’o străbată ca un fir roșu de la început până la sfârșit și nu într’o formă de mozaic, în care fiecare părticică este independentă de celelalte. Atât expunerea sistematică, cât și lămurirea lor, poate îmbrăca uneori „haina unei filozofii”. Acest lucru e îngăduit în măsura în care categoriile filozofice sunt de un real folos pentru a face mai acceptabile învățăturile creștine, care formează elementul principal.

Dovezile care se aduc din izvoarele Descoperirii (**Noul Testament, Vechiul Testament** și monumentele Sfintei Tradiții), trebuie să fie categorice și decisive, iar nu controversate. Se va arăta, de asemenea, că acestea nu contrazic, ci depășesc rațiunea omenească.

În sfârșit, unii dintre dogmaști expun dogmele în chip „kerigmatic”, adică „predicatorial”, insistând asupra aplicațiilor dogmei respective la viață și făcând anumite reflecții în legătură cu ele. Această metodă are unele avantaje fiindcă face expunerea vie și atractivă, dar în același timp aduce o confuzie între domeniul Teologiei Dogmatice și acela al Omileticii și Pastoraliei, sau al Moralei, Filozofiei etc.

b) A doua problemă pe care o ridică metoda acestei discipline e aceea a atitudinii față de celelalte confesiuni creștine: Trebuie să fie irenică sau combativă, polemică? Aceasta depinde mai întâi de învățăturile pe care le expune dogmatistul, ca și de înclinările sale personale. În general, însă, nu trebuie să se exagereze în nici un fel în acest domeniu: nici scoțându-se în relief în chip excesiv numai părțile slabe ale învățăturii eterodocșilor, nici trecându-le cu vederea. Critica trebuie făcută cu moderație și cu argumente din autoritatea recunoscută în comun (din Sfânta Scriptură la protestanți, la care se adaugă și Sfânta Tradiție, pentru romano-catolici). Iar superioritatea punctului de vedere ortodox să reiasă nu atât din slăbiciunea eterodocșilor, cât mai ales din tăria și înălțimea propriei învățături dogmatice.

3. Împărțirea Teologiei Dogmatice a variat în Ortodoxie, ea constituind un punct secundar în ansamblul problemelor pe care le ridică această disciplină.

Iată câteva tipuri de împărțire:

a) Cea mai veche e cea folosită pentru prima dată de Mitrofan Critopulos în Mărturisirea sa de credință și anume în două părți: Θεολογία ἀπλή (Teologia simplă) și Θεολογία οἰκονομική (Teologia mântuirii). În prima parte, Mitrofan Critopulos trata despre Dumnezeu în Sine și în raportul Său cu creatura; în a doua parte vorbea despre persoana și activitatea Mântuitorului, despre Har și Taine și despre Eshatologie. Macarie al Moscovei a urmat această împărțire.

b) Teofan Procopovici a făcut altă clasificare, tot în două părți: în cea dintâi trata despre Dumnezeu în Sine („De Deo ad intra”), iar în cea de a doua despre lucrarea Lui în afară („De Deo ad extra”), punând în această parte tot ce se referă la raportul lui Dumnezeu cu creatura. Fiind mai logică, această împărțire a fost adoptată de mai toți dogmaști ortodocși, printre care îi cităm pe Silvestru de Canev, Comoroșan, Iosif Olariu.

c) Mitropolitul Irineu Mihălcescu a împărțit studiul Teologiei Dogmatice într’o parte generală și într’o parte specială. Partea generală sau filozofică e identică cu Teologia Fundamentală, vorbind despre religia creștină în ansamblul celorlalte religii, despre Revelație, despre izvoarele ei, despre criteriile Revelației și despre argumentele raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu.

În cursurile pe care le profesa la Facultate, pune în această parte și capitolul despre Dumnezeu, pe care, însă, în manualul său de Teologie Dogmatică, l-a trecut în partea a doua, înaintea capitolului „Despre Sfânta Treime”, începând cu el „Dogmatica specială”.

Deși e logică, această împărțire nu se mai poate face azi, căci ceea ce cuprindea „Dogmatica generală” în cursurile Mitropolitului Irineu Mihălcescu formează domeniul Teologiei Fundamentale sau al Apologeticii.

Asemănătoare cu a lui Critopulos e împărțirea teologului Hr. Andrusos. El deosebește două părți în Teologia Dogmatică: „Premizele mântuirii în Hristos” (cuprinzând învățătura despre Dumnezeu unul și întreit, despre creație și providență, despre lume și om) și „Mântuirea în Hristos” (cuprinzând învățătura despre persoane și lucrarea Lui mântuitoare, condițiile mântuirii și Eshatologiei).

d) Noi am adoptat altă împărțire, tot în două părți: în prima parte dăm noțiuni introductive la Studiul Teologiei Dogmatice; ea se numește Partea generală sau principială a Dogmaticii și Simbolicii; iar în partea a doua expunem chiar acest studiu. În felul acesta, după o introducere de orientare generală în ansamblul celorlalte discipline și a celorlalte confesiuni, arătăm, în nouă capitole, obiectul acestui studiu, specificul cunoașterii lui, mijloacele de exprimare ale cuprinsului dogmelor, izvoarele Teologiei Dogmatice și Simbolice, călăuzele ei, principiul ei subiectiv (credința), rostul ei în cugetarea și știința teologică, în Biserică, sfârșind cu un rezumat. După această parte principială, generală sau formală, urmează a doua, un curs complet asupra principalelor probleme ale Teologiei Dogmatice și Simbolice.

4. Nevoia studiului Teologiei Dogmatice reiese din însuși cuprinsul ei: expunerea sistematică și științifică a învățăturii creștine, care răspunde într’o formă circumscrișă de Descoperirea dumnezeiască încercărilor omenești de a pătrunde tainele vieții de dincoace și de dincolo de zarea acestei lumi.

Se cunoaște năzuința neostoită a omului de a căuta răspuns marilor probleme ale vieții și morții, ale originii și scopului creației văzute și nevăzute: „πάντες οἱ ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὁρῶνται φύτει” („Toți oamenii au din natură o dorință de cunoaștere”)³.

Acest dor nestins nu poate fi potolit de speculațiile filozofiei omenești: „Das wir nichts wissen können, das will mir schier der Herz verbrennen” („Că nu putem ști nimic, aceasta-mi pârlă inima” a zis Goethe în „Faust”⁴). Dimpotrivă, vitalitatea învățăturii

3 Aristotel *Metafizica*, I, 1.

4 Iacob Biltz, *Einführung in die Dogmatik*, 1935.

evangelice a arătat-o Mântuitorul în cuvintele în care pune în paralel pământescul cu aparența lui de necesitate absolută și cerescul cu aparența lui de lucru nefolositor și chiar prisositor: „Nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu” (Mt 4, 4); „Cuvintele pe care vi le-am spus sunt duh și viață” (In 6, 63).

Nevoia Dogmaticii mai reiese și din scopul suprafiresc al Descoperirii dumnezeiești cuprinsă de ea. Dogmele, adevăruri în aparență teoretice, dobândesc și o aplicare practică pentru cei care văd în ele normele unei vieți morale, generatoare de sfințenie, devenind astfel normatoare nu numai pentru cugetare și credință, ci și pentru fapta morală.

În acest sens, învățături eminamente teoretice (Sfânta Treime, Întruparea, păcatul strămoșesc etc.), devin izvoare de viață sfântă. Iată de ce Însuși Mântuitorul a spus: „Viața veșnică aceasta este: ca să Te cunoască pe Tine, singurul, adevăratul Dumnezeu, și pe Iisus Hristos, pe care L-ai trimis” (In 17, 3).

Cel ce recunoaște că Iisus este calea, adevărul și viața (In 14, 6), vede în El omul ideal, pentru că este Dumnezeu întrupat și-și conformează viața după a Lui, năzuind să devină o adevărată personalitate creștină, căutând adevărul în smerenia și iubirea creștină.

Această disciplină își are de altfel străvechi izvoare în polemica doctrinară inaugurată chiar în veacul apostolic și continuată cu atâta strălucire de Sf. Irineu, Sf. Hipolit, Sf. Atanasie cel Mare, Fericitul Augustin, în catehezele și motivele speculative care au înflorit în marile opere ale epocii patristice, ca și în expunerile de ansamblu ale învățăturii creștine din toate timpurile⁵.

Teologia Dogmatică nu face altceva decât să continue lucrarea acelora care au dat odinioară un veșmânt accesibil și acceptabil adevărilor creștine în fața contemporanilor lor, „făcându-se tuturor toate”⁶.

Căci altfel gândim și altfel învățăm decât înaintașii noștri, alta fiind mentalitatea noastră și altele problemele pe care creștinismul trebuie să le dezlege astăzi: vorbim limba timpului nostru, iar limba se schimbă, fiindcă preocupările se schimbă: „Quid quid recipitur, modo recipientis recipitur...”.

În această evoluție, Dogmatica devine un ghid necesar și nicidecum un instrument de apăsare a conștiințelor⁷; ea apără de alunecări de la calea cea dreaptă, lămurind punctul de vedere autentic creștin, îl dovedește și-l expune în chip sistematic⁸.

La aceste considerații de ordin oarecum practic asupra necesității Teologiei Dogmatice adăugăm încă una de ordin mai mult teoretic.

Filozofi ca Boutroux⁹, E. le Roy¹⁰, P. Ortega¹¹ etc., au arătat strânsa legătură între gândire și acțiune: gândirea e propulsoare de acțiune, iar acțiunea e generatoare de gândire. „Ceea ce vezi și gândești nu e independent de ceea ce faci”¹². „În acțiune se determină și

5 Emil Brunner, *Die christliche Lehre von Gott – Dogmatik*, Zürich, 1948, p. 104.

6 Idem, *ibidem*, p. IX, Vorwort; cf. p. 79.

7 Rev. Francis J. Hall, *Theological outlines*, revizuite de rev. Frank Hudson Hallock, Londra, 1935, p. 16.

8 Dr. Johannes Peter Junglas, *Die Lehre der Kirche, Eine Laien Dogmatik*, Bonn, 1936, p. 21 sq.

9 Emile Boutroux, *Science et Religion dans la Philosophie contemporaine*, a 80-a mie, Paris, 1925, p. 286 etc.; *Morale et Religion*, Paris, 1925, pp. 19-23 etc.

10 E. le Roy, *Le problème de Dieu*, Paris, 1929, pp. 308-309 etc.

11 Paul Ortega, *Philosophie de la Religion*, Paris, 1938, p. 224 sq.

12 E. le Roy, *Op. cit.*, p. 309.

se realizează adevărul. Adevărul și viața coincid cu atât mai strâns, cu cât e vorba de un adevăr mai adânc și de o viață mai reală...”¹³.

„Dogma cuprinde un element teoretic. În duhul însuși, slova e în potență. Or, e natural și folositor ca slova să fie scoasă în relief și dezvoltată”¹⁴.

Evident că s’au formulat și unele obiecții – de ordin teoretic – față de Dogmatică, mai ales în lagărul protestant. Le vom expune în treacăt:

S’ar putea obiecta Teologiei Dogmatice în primul rând că e un studiu speculativ prin excelență, pe când creștinii sunt oameni de acțiune – soldați a căror credință e armura în războiul cel văzut și nevăzut (Ef 6, 10-17), colaboratori ai lui Dumnezeu (1 Cor 3, 9), care lucrează din răspuțeri pentru zdrobirea lanțurilor robiei și pentru eliberarea firii de deșertăciunea la care a fost supusă (Rm 8, 20), în conformitate, de altfel, cu năzuințele veacului nostru, de solidaritate și de experiență.

Mergând pe această cale, Tomy Fallot¹⁵ face o deosebire între cugetare și cugetare sistematică, admitând-o pe cea dintâi și înlăturând-o pe cea din urmă, sub motiv că cea dintâi împlinește acțiunea bună, pe când cea din urmă nu face decât să reiasă din ea și nu ajută, prin urmare, la împlinirea destinului creștinului.

Repetăm aici ce spune însă în privința raportului dintre dogme și trăire un mare ierarh al Bisericii Ortodoxe și o autoritate în materie, Filaret al Moscovei: „Nici una dintre tainele înțelepciunii lui Dumnezeu, nici cea mai tainică, nu trebuie să ne pară străină sau cu totul transcendentă, ci în toată smerenia trebuie să adaptăm mintea noastră la contemplarea lucrurilor dumnezeiești”¹⁶.

Deci Dogmatica ajută la desăvârșirea creștinului, transformându-l după modul divin prin expunerea dogmelor. Nu se poate despărți domeniul cugetării, reflecției, deci al teoriei, de credința vie, care e supunere și comuniune ce ia naștere în realitatea unei întâlniri a omului cu Dumnezeu¹⁷.

O altă obiecție e că Dogmatica face aridă, subtilă, teoretică și abstractă expunerea vie, înviorătoare, a Cuvântului lui Dumnezeu, intelectualizându-l în primul rând, printr’o „sistemizare brutală și o analiză nemiloasă” și „falsificând” astfel spontaneitatea Evangheliei¹⁸. Un scriitor profan cercetând **Summa** lui Toma de Aquino a exclamat: „Ce extraordinar de complicată... și când te gândești că toată aceasta a ieșit din Evanghelie, care e atât de simplă!”¹⁹.

Putem aminti însă și de cuvântul Domnului: „Te laud pe Tine, Părinte, Doamne al cerului și al pământului, că ai ascuns acestea de cei înțelepți și le-ai descoperit pruncilor” (Mt 6, 25).

La această obiecție răspundem că e greșit să se compare și să se pună în opoziție Biblia cu Dogmatica. Disciplina aceasta nu caută sub nici o formă să ia locul Descoperirii

13 E. Boutroux, *Morale et Religion*, p. 23.

14 Emile Boutroux, *Science et Religion*, p. 286.

15 Tomy Fallot, *Le livre de l’Action bonne*, ed. a V-a, Paris, 1924, p. 33.

16 Cf. VI. Lossky, *Essai sur la Théologie Mystique de l’Eglise d’Orient*, Paris, 1944, p. 6.

17 Obiecție înlăturată chiar de E. Brunner, care o formulează, *Op. cit.*, p. 9.

18 Idem, *ibidem*, pp. 7-8.

19 Les souvenirs du peintre Fournier, citat în *Questions actuelles*, apud L. de Grandmaison, *Le dogme chrétien, sa nature, ses formules, son développement*; ed. a II-a, Paris, 1828, p. 67.

dumnezeiești, ci dimpotrivă, ea își găsește temeiul, mândria și rațiunea existenței ei, chiar în această Descoperire.

Se mai arată că Dogmatica ar interpune între credincioși și Cuvântul lui Dumnezeu autoritatea interpretativă sistematizatoare (Biserica) sau, la protestanți, dogmatistul însuși.

Dar aceasta e normal: subiectul și spațiul Dogmaticii e Biserica; ea trebuie să reflecte adevărul primit și păstrat de Biserică, propovăduit și apărut de ea.

5. **Folosul** acestei discipline reiese cu prisosință din ceea ce ea își propune: să lămurească învățătura Bisericii, s'o fundamenteze cu argumente din Sfânta Scriptură, din Sfânta Tradiție și din rațiune, apărând adevărul dumnezeiesc și ferindu-l pe creștin de eroare. Ea îl face pe creștin contemporan cu izvoarele Dogmaticii și le îmbracă pe acestea cu veșmântul contemporan lui. Ea pune în mâna celor care stau în slujba învățătoare a Bisericii și în a acelor care cugetă, un îndrumător, un luminător, a cărui lumină e cu atât mai vie, cu cât răspunde nevoilor sufletești ale epocii, vorbind oamenilor limba lor²⁰.

Dogmatica ne dă cunoștințe despre învățătura Bisericii, ca îndrumător și strajă a drepte credințe, pentru toate celelalte discipline teologice, fiind farul cel mai puternic, de a cărui lumină nu se poate lipsi nici una dintre ele.

Ea răspunde din plin acelor credincioși la care predomină setea de desăvârșire, în care e și unitatea de gândire. Și această unitate n'o poate avea decât îmbrățișând cu privirea minții un orizont nemărginit, de pe piscul înalt al gândirii, de unde poate avea o vedere de ansamblu.

Această nevoie au simțit-o mai viu decât oricând creștinii din epoca prigoanei păgâne, care, prin cuvântul genialului Origen au putut arăta superioritatea infinită a concepției creștine despre lume față de cea a cugetării vechi.

Pe urmele lui au mers nenumărați străluciți gânditori creștini, ca și smeriții dogmaști ai tuturor timpurilor.

Munca lor nu a avut numai rezultate teoretic-speculative, ci ea a contribuit într-o mare măsură la desăvârșirea creștinilor – membri ai familiei și ai statului –, care au luptat pentru realizarea marilor comandamente sociale ale fiecărei epoci, în spiritul Religiei desăvârșite aduse de Însuși Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul lumii.

²⁰ Emil Brunner, *Op. cit.*, I, p. 30.

ISTORIA TEOLOGIEI DOGMATICE ȘI SIMBOLICE

1. Împărțirea istoriei Teologiei Dogmatice; 2. Perioada I (de la Bărbații Apostolici până la Sf. Ioan Damaschin); 3. Perioada a II-a (de la Sf. Ioan Damaschin până la Mărturisirea de credință a lui Petru Movilă); 4. Perioada a III-a (De la Mărturisirea de credință a lui Petru Movilă până în zilele noastre); 5. Școlile Teologice în Biserica Ortodoxă.

După ce am văzut ce este Dogmatica și am avut o privire de ansamblu asupra rostului ei în Teologie și în viața creștină în general, se ridică o serie de probleme: care sunt originile acestei discipline, în ce chip a evoluat ea până în vremea noastră și sub influența căror factori (mediul istoric, intelectual, raporturile creștinismului cu Statul etc.)?

În schița pe care o vom înfățișa și în care splendoarea unora dintre incomparabilii corifei și mari înaintași ai dascălilor de Teologie Dogmatică de azi atinge zărilor Descoperirii dumnezeiești, trebuie să notăm de la început că dezvoltarea științei dogmatice are mai multe etape. Ele sunt însemnate în chip deosebit atât după felurilele confesiuni creștine, cât și în sânul aceleiași confesiuni.

La romano-catolici, de pildă, împărțirea cea mai obișnuită a acestei istorii a dezvoltării Teologiei Dogmatice cuprinde trei epoci: patristică, scolastică, modernă¹.

La ortodocși nu aflăm o împărțire acceptată de toți teologii. Astfel, grecii² împart de obicei istoria Teologiei Dogmatice în două perioade: a Sfinților Părinți până la Sf. Ioan Damaschin și cea de la Sf. Ioan Damachin până în zilele noastre.

Însă de la sfârșitul epocii patristice și până azi s'a întâmplat un eveniment de o însemnătate deosebită, care poate fi considerat ca o piatră de hotar între două perioade dogmatice: apariția în veacul al XVII-lea a acelor Mărturisiri de credință, aprobate de întreaga Biserică Ortodoxă și care precizează învățătura dogmatică a Bisericești de Răsărit. Aceste Mărturisiri, – și îndeosebi aceea a Mitropolitului Petru Movilă – însemnează o nouă etapă în istoria dezvoltării doctrinare a Bisericii Ortodoxe. Teologii grecii nu țin însă seama de ea³.

¹ Cf. d. p. B. Bartmann, *Précis de Théologie Dogmatique*, trad. de Marcel Gautier, Mulhouse, 1938, ed. a II-a, vol. I, p. 87 sq.

² Vezi d. p. Hristu Andrusos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. rom., Sibiu, 1930, p. 29-30.

³ Dimitrie Balanos, prof. la Facultatea de Teologie din Atena, 'Η ἑλληνική Ἐκκλησία καὶ αἱ σχέσεις της πρὸς τὰς ἄλλας Ἐκκλησίας in 'Επιστημονική Ἐπετηρίς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς, 1939-40, Atena, în extras, p. 8. unde numește Mărturisirea Ortodoxă: o simplă cateheză (μία κατήχησις).

Importanța acestei Mărturisiri îi îndreptățește pe teologii ruși⁴ și pe teologii români⁵ să împartă Istoria Dogmaticii Ortodoxe în trei perioade: prima până la sfârșitul epocii patristice (până la Sf. Ioan Damaschin); a doua până la Mărturisirea lui Petru Movilă; a treia până în zilele noastre.

2. Perioada I (de la Bărbații Apostolici până la Sf. Ioan Damaschin). În această perioadă nu poate fi vorba de o sistematizare a obiectului Teologiei Dogmatice sau de o deosebire a lui de celelalte obiective ale cercetărilor didascalilor creștini din acea vreme.

Totuși, gândirea creștină începe să se cristalizeze; prilejul e dat atât de prigoane, de atacurile din partea iudeilor, cât mai ales din partea păgânilor, iar după triumful creștinismului, de nevoia de catehizare și mai ales de ereziile ivite.

Bărbații Apostolici pregătesc sintezele veacurilor următoare, accentuând cuvintele Scripturii și aplicându-le la viață. Apologetii tâlcuiesc doctrina filozofică a Logosului, iar controversiștii (Sf. Irineu, Tertulian, Sf. Hipolit), au luptat mai ales împotriva falsei înțelepciuni profane.

Primele încercări de sistematizare a gândirii creștine le datorăm școlii din Alexandria. Clement Alexandrinul († 220) este primul care aduce din păgânism o formație filozofică (mai ales stoică), cu care îmbrățișează marile probleme ale creștinismului într'o trilogie celebră: Λόγος Προτρεπτικός (cohortatio ad gentes, o Apologie), Παιδαγωγός Logosul ca dascăl al Moralei) și Στρώματα (covoare, amestec, diversitate colorată, treptele gnosticului creștin). Dar capodopera încercărilor de sistematizare din această epocă și una dintre cele mai însemnate ale creștinismului, o datorăm marelui Origen († 254) cu scrierea Περὶ ἀρχῶν (De Principiis – Învățăturile de temelie ale Creștinismului), în care elementul filozofic are întâietate.

Această operă genială este precoce dintr'un punct de vedere: marile probleme încă nu fuseseră frământate și Biserica nu se rostise încă prin sinoadele ecumenice. De aceea, o parte dintre învățăturile sale nu au fost primite, ci au fost osândite de Biserică (la Sinodul al V-lea ecumenic).

Acest tratat, operă genială în unele privințe și defectuoasă în altele, e o adevărată „summă” în toată puterea cuvântului⁶. El cuprinde 4 cărți: Cartea I tratează despre persoanele Sfintei Treimi, despre Angelologie, despre astrele însuflețite. Cartea a II-a expune Cosmologia și Eshatologia lui Origen. Cartea a III-a e închinată Filozofiei sale morale, iar Cartea a IV-a vorbește despre Revelație, Inspirație, Ermeneutică. Lucrarea începe cu un Prolog și se sfârșește cu o recapitulare generală. Tot lui Origen i se datorează marea operă apologetică Κατὰ Κέλσου (Împotriva lui Cels).

Dintre Părinții și Scriitorii bisericești greci din epoca patristică îi mai amintim pe următorii:

Sf. Atanasie cel Mare († 373) îi datorăm celebrele **Cuvântări împotriva arienilor** și tratatul Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου (De incarnatione), în care pune temelie tare hristologiei secolelor viitoare. Sf. Vasile cel Mare († 379) ne-a lăsat tratatele sale

4 Macaire, *Théologie Dogmatique orthodoxe*, trad. de un rus în franceză, t. I, Paris, 1860, pp. 43-81.

5 Dr. Iosif Olariu, *Manual de Teologie Dogmatică*, cit. pp.30-41 și *Curs de Teologie Dogmatică* pentru anul IV, de Prof. Ioan Mihălcescu, București 1936, dactilografiat, alcătuit de studentul teolog Gh. T. Tilea (după prelegerile profesorului pp.53-60)

6 Cf. F. Cayré, *Précis de Patrologie...*, t. I, (Paris, 1927), p. 190.

împotriva lui Eunomiu și **Despre Duhul Sfânt către Amfilochie**, Sf. Grigorie de Nyssa († după 394), Λόγος κατηχητικός ὁ μέγας, (în care se ocupă de Sfânta Treime și despre crearea lumii, de hristologie și de soteriologie. Din opera Sf. Grigorie de Nazianz Teologul nu vom aminti decât cele cinci **Cuvântări teologice** (XXVIII-XXXI) asupra problemelor niceene. Sf. Chiril al Ierusalimului († 386) ne-a lăsat celebrele sale cateheze, 23 la număr (18 către cei care se pregăteau pentru primirea Sfântului Botez, Πρὸς φωτιζομένους și 5 către cei botezați de curând, Μυσταγωγικαὶ πρὸς νεοφειτίστους în care expune principalele învățături creștine. Sf. Chiril al Alexandriei, († 444) a expus problemele hristologice în 5 cărți, Κατὰ Νεστορίου, are 17 împotriva antropomorfistilor, sub titlul Περὶ τῆς ἐν Πνεύματι καὶ ἁληθείᾳ προακυνήσεως (Despre închinarea în Duh și adevăr). Influența neoplatonismului s'a manifestat puternic în scrierile lui Sinesiu, episcop de Ptolemais († 410) și mai ales în operele epocale păstrate sub numele Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, dar care datează de prin veacul al VI-lea (circa 530), dintre care amintim: **Despre numele divine, Despre ierarhia cerească și despre ierarhia pământescă, Despre Teologia mistică**, etc.; de asemenea, s'a manifestat și în opera neoplatonicului Nemesiu de Emesa (în Fenicia, trăitor la începutul veacului al V-lea), în lucrările sale: **Asupra naturii omului și Despre suflet**.

Aristotelismul s'a introdus în Teologia creștină mai ales cu scrierile lui Leontiu de Bizanț († 542), care a avut o mare influență asupra Hristologiei; dar dintre lucrările sale nu putem aminti decât cele **Trei cărți împotriva Nestorienilor și Eutihienilor**.

Prescurtări ale dogmelor creștine ne-au lăsat: Fericitul Teodoret al Cirului († 430) în cartea a V-a, dintr'o operă mare, **Împotriva ereziilor**, și intitulată **Expunere prescurtată a dumnezeieștilor dogme**, în 23 de capitole; amintim și pe Atanasie Sinaitul, patriarhul Antiohiei (561) cu a sa **Expunere prescurtată a credinței ortodoxe**, în 20 întrebări și răspunsuri.

În Apus, vrednici de amintit sunt, din punctul de vedere al istoriei dezvoltării dogmatice, următorii Părinți și scriitori bisericești: Sf. Irineu († pe la 202), care a scris Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως (Argumentare și respingere a gnozei mincinoase), în care formulează argumentul celebru al prescripției ereticilor, care va fi reluat de Tertulian și chiar de un Bossuet, peste 1500 de ani, precum și teoria recapitulației, „ἀνακεφαλαιωσις τῶν πάντων”. Tertulian († 220-230), cel mai mare polemist din primele veacuri ale creștinismului, ne-a lăsat câteva dintre cele mai interesante tratate din punct de vedere dogmatic, în formă polemică, ca de pildă **De prescriptione haereticorum, De anima, De resurrectione carnis, De carne Christi, Adversus Valentinianum, Adversus Marcionem**, etc. Sf. Ciprian († 258), mare organizator și mare conducător, accentuează unitatea Bisericii (în **De unitate ecclesiae**) etc. Spirit speculativ, Sf. Ilarie de Poitiers, supranumit „Atanasie al Apusului” († 366), compune un tratat de 12 cărți, **Adversus Arianos de Trinitate** sau **De fide**. Fericitului Augustin († 430) îi datorează creștinătatea câteva dintre operele dogmatice care au influențat în chip incomparabil întreaga Teologie apuseană a evului mediu. Cele mai însemnate din acest punct de vedere sunt câteva dintre scrierile sale antipelagiene (**De natura et gratia, De spiritu et litera**), împotriva semipelagianilor (**De gratia et libero arbitrio, De corruptione et gratia, De praedestinatione Sanctorum**), apoi un fel de catehism, **Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate**, precum și un alt manual, **De doctrina christiana**, unul dintre cele mai mari tratate Despre Sfânta Treime (**De Trinitate libri XV**), și, în sfârșit,

un mare tratat de filozofie a istoriei avându-l în centrul ei pe Iisus Hristos, **De civitate Dei**, în 22 de cărți (Amintim în treacăt că ideea va fi reluată de Bossuet; o regăsim la cronicarii noștri și la nenumărați cronografi străini, ba chiar la unii gânditori contemporani, ca Nicolae Berdiaev, în **Der Sinn der Geschichte**, de pildă). Vincentiu de Lerini († c. 450) ne-a dat cele mai pătrunzătoare formule despre dezvoltarea adevărului creștin în celebrul său **Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate adv. profanas omnium haereticorum novitates**, unde găsim și renumita definiție a Tradiției creștine: „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est”.

Acum încep să apară acei compilatores sau sententiarii, care vor predomina în învățământul evului mediu: Ghenadie Masilianul († 495), cu tratatul **De fide seu dogmatibus ecclesiasticis**; la începutul secolului VI, Fulgențiu din Ruspe scrie **De fide ad Petrum seu de regula verae fidei**, iar după el, Isidor de Sevilă († 636) compune **Sententiarum sive de summo bono libri III**, luate mai ales din scrierile Fericitului Augustin și ale Sf. Grigorie cel Mare, care vor rămâne la temelia marilor tomuri de sentințe ale evului mediu.

Cel din urmă dintre Sfinții Părinți care s'a ocupat de problemele dogmatice e și cel care a sintetizat și sistematizat gândirea lor întraripată: Sf. Ioan Damaschin, care a binemeritat supranumele de „Părintele Dogmaticii creștine” († pe la 754).

Dogmatica sa e numai a treia și ultima parte din marea sa lucrare intitulată **Fântâna cunoștinței**, Πηγή γνώσεως, compusă din: 1. Τὰ φιλοσοφικά, 2. Περὶ αἱρέσεων, și 3. **Dogmatica**, intitulată de autor Ἐκδοσις ἀκριδῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως (**Expunerea exactă a credinței ortodoxe**, tradusă în latină prescurtat prin **De fide orthodoxa**).

Cuprinzând și **Capitole (capete) filozofice**, care formează dialectica Aristotelică și apoi un tratat asupra ereziilor, **Fântâna cunoștinței** e o adevărată „summa” a cugetării patristice răsăritene și cea dintâi care apare în creștinism, imitată fiind apoi de-a lungul întregului ev mediu.

În formule clare și îmbinând elementele filozofiei Aristotelice (predominante în hristologia Sfinților Părinți, pe care o dezvoltă în chip deosebit), cu cele platonice, consacrate de epoca patristică, Sf. Ioan Damaschin reușește să dea o sinteză exclusiv creștină, în care metoda și terminologia filozofică se profilează foarte discret (spre deosebire de scolasticii apuseni, robiți filozofiei).

Iată în câteva cuvinte cuprinsul acestei opere care a dominat toată Teologia creștină a veacurilor următoare și e actuală și azi în bună parte: are 4 părți. În partea I tratează despre Dumnezeu în Sine și în raport cu lumea; partea a II-a expune Creația, Angelologia, Antropologia, Providența; în partea a III-a dezvoltă Hristologia și Soteriologia; iar în a IV-a chestiuni foarte variate, teologice și cosmologice. Lipsesc capitolele despre Biserică, despre har și despre Taine (afară de Botez și Euharistie). În afară de Părinții greci, a căror cugetare o expune magistral pe temeiul logicii (nu metafizicii) lui Aristotel și pe temeiul câtorva idei mari platoniciene, el se mai folosește de un singur Părinte apusean (Sf. Leon cel Mare). În Apus a pătruns prin traducerea lui Burgundiu de Pisa, în Răsărit a fost tratatul principal de Teologie Dogmatică, care a stat la temelia cugetării și vieții religioase creștine, începând chiar din veacul compunerii lui (cam la 50 de ani după moartea Sf. Ioan Damaschin, fiind tradus în limba slavonă pentru slavii din Miazăzi).

Dogmatistul Macarie socotește pe drept cuvânt această perioadă ca fiind cea mai însemnată din istoria Dogmaticii creștine, nu în toate cazurile din punctul de vedere științific

sau sistematic, ci din acela al cuprinsului. Într'adevăr, în afară de faptul că în această perioadă s'a fixat tradiția apostolică și s'a format limba teologică în lucrările amintite, s'au cercetat în amănunțime dogmele centrale ale creștinismului. De aceea, această perioadă a sinoadelor ecumenice și a Patristicii, nu este numai perioada cea mai strălucită, ci și perioada a cărei bogăție de creație și a cărei adâncime nu vor putea fi de-a pururi epuizate: e perioada care intră în Tradiția dumnezeiască a creștinătății de pretutindenți, dar folosită cu predilectie mai ales în Dogmatica creștină ortodoxă din toate timpurile.

3. Perioada a II-a (de la Sf. Ioan Damaschin până la Mărturisirea de credință a lui Petru Movilă).

Această perioadă e dominată din punct de vedere dogmatic de două evenimente. Astfel, cu sfârșitul epocii patristice, coincide pregătirea sfășierii unității Bisericii ecumenice, începând din veacul al IX-lea, când se proclamă „Filioque” în chip formal. Biserica Ortodoxă e obligată apoi să facă față tuturor încercărilor de unire, la care o constrângea Biserica apuseană sub amenințarea refuzului oricărui ajutor împotriva turcilor cotropitori și, în același timp, să apere adevărul Bisericii ecumenice. Scrierile de Teologie Dogmatică, care au urmat în această perioadă, reflectă această grijă de apărare a patrimoniului sfânt și de autoapărare.

Eutimie Zigabenu scrie la începutul veacului al XII-lea Πανοπλία δογματική τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, publicată în original o singură dată în Țara Românească, la 1701. El combate toate ereziile ivite până în vremea sa cu citate din Scripturi și mai ales din Sfinții Părinți, fără să reușească a da legătura organică lăuntrică și precizia Dogmaticii Sf. Ioan Damaschin, pe care o depășește ca întindere.

Niceta Choniatul sau **Acominatul** († 1206), în scrierea sa Θεσσαυρὸς Ὀρθοδοξίας combate același gen de greșeli, adăugând argumente din rațiune. (Din 27 de cărți, numai cele dintâi 5 au fost publicate în „Bibliotheca Patrum”, t. XXV, p. 54 sq.).

În prima jumătate a veacului al XIV-lea se întâmplă al doilea mare eveniment, epocal din punct de vedere dogmatic: disputa isihasmului. Ea va provoca mai multe sinoade de la Constantinopol să ia poziție în această dispută, care a despărțit odată mai mult cele două părți ale lumii creștine, răsăriteană și apuseană. Sf. Grigore Palama este crainicul incomparabil al necreabilității luminii Taborului, al energiilor divine celor necreate și al dumnezeiescului Har: punct de vedere care explică puțința de îndumnezeire a omului, pe care apusenii nu l-au înțeles și l-au combătut prin Varlaam Apostatul, Achindin, Gregora și alții.

Dintre scrierile dogmatice ale Sf. Grigore Palama amintim: „Expunerea credinței ortodoxe”, „Capitolele filozofice, Teologice..., etc.”: cele trei triade de tratate împotriva lui Varlaam: „Tomul aghtioritic”, „Dialogul Teofanis”, „Despre lucrările dumnezeiești și împărtășirile de ele”, cele patru „Tratate împotriva lui Gregora”, etc.

Tot în acest veac scrie una dintre cele mai frumoase cărți ale acestei epoci Nicolae Cabasila, **Viața în Iisus Hristos**. La începutul veacului următor Sf. Simeon al Tesalonicului compune **Explicarea simboalelor sfinte ale credinței creștine ortodoxe** și **Dialogurile bisericesti asupra unicei religii adevărate a lui Iisus Hristos**. La cererea lui Mahomed al II-lea, Ghenadie Scolarul scrie **Mărturisirea credinței ortodoxe și pure a lui Iisus Hristos**. Meletie Pigas ne-a lăsat un Catehism, iar Ieremia al II-lea al Constantinopolului scrie cele trei epistole dogmatice către teologii protestanți din Wittenberg (între 1571 și 1581).

Amintim în treacăt unele scrieri speciale scrise în Răsărit pentru respingerea credinței papiste și protestante: a) Împotriva învățurii Filioque au scris: Fotie al Constantinopolului (veacul al IX-lea), Eustratie al Niceei (sec. XII), Grigore Palama și Nil Monahul (veac. al XIV-lea). b) Împotriva primatului papal avem scrierile lui Nil și ale lui Varlaam Calabritul (care apoi a apostaziat), în veacul al XIV-lea.

c) Împotriva erorilor latinilor în general au scris mai ales: Nichita Pectoratul (sec. XI), Gheorghe, Mitropolitul Corfului, (în veacul al XII-lea), Grigore al Ciprului (veac. al XIII-lea) și Macarie al Amirei (veac. al XV-lea).

d) Împotriva protestanților avem scrierile lui Gabriel, Mitropolitul Filadelfiei (sec. al XVI-lea) și Zenovie, monah din Novgorod (sec. XVI).

Romano-catolicismul și protestantismul au produs însă o tulburare așa de cumplită în Biserica Răsăriteană, încât a fost nevoie de intervenția ei energetică spre a stăvili atacul celor două confesiuni creștine pentru câștigarea sufletelor ortodocșilor.

Evul mediu nu e o epocă de întuneric complet pentru Biserica Răsăriteană. Dar pe când Biserica Apusului atinge culmea măririi ei, Răsăritul ortodox agoniza vitejește, silit să cedeze pas cu pas năvalei turcilor. Și până în cele din urmă, toate țările ortodoxe au fost cucerite cu sabia, afară de pravoslavnică Rusie. Leagănul creștinismului a fost devastat și întreg Orientul creștin trecut prin foc și sabie, depopulat și descreștinat. E o minune dumnezeiască supraviețuirea acestei Biserici așa de crunt lovită în însăși inima ei. Și e vrednică de aducere aminte dărnicia Țărilor Române față de tot Răsăritul creștin, ca și faptul că tiparnițele lor au dat cărți tipărite în limba tuturor neamurilor ortodoxe, până și pentru arabi și georgieni. În sprijinul Răsăritului ortodox a venit apoi marea apărătoare a Ortodoxiei, Rusia pravoslavnică, ale cărei danii masive au mângâiat Bisericile Răsăritului, până departe, ajutându-le să se redreseze.

Atât Biserica Protestantă cât și cea Romano-catolică mai ales, au căutat să profite de slăbiciunea Bisericii Ortodoxe, ai cărei fii formaseră zidul de apărare al Apusului, la adăpostul căruia acest Apus a putut să propășească în liniște și belșug sub toate aspectele vieții, lăsând posterității opere și monumente care fac obiectul de admirație al lumii întregi.

Împrejurul Patriarhiei ecumenice de la Constantinopol s'au format două tabere care își disputau prada: de o parte partida romano-catolică, în frunte cu ambasadorul Franței, iar pe de alta cea protestantă, condusă de reprezentantul Olandei. Acțiunea lor de convertire cuprindea toate țările ortodoxe. Înființarea ordinului iezuiților (1450), care au împânzit Biserica Ortodoxă cu o rețea de școli, răspândind nenumărate tipărituri de propagandă, institute de propagandă⁷ și colegii⁸ pentru atragerea orientalilor și o acțiune condusă cu statornicie timp de veacuri a adus, cu încetul, în mrejele romano-catolice o parte dintre ortodocși. Se știe, de pildă, că mulți dintre fiii Bisericilor Ortodoxe din Orientul apropiat, apoi rutenii (în sinoadele ținute la Brest în anii 1593, 1595, 1596 și 1599) ca și o parte dintre românii transilvăneni (la 1700), au primit unirea cu Roma.

Din partea lor, protestanții nu s'au lăsat mai prejos. Tragica istorie a vieții Patriarhului Chiril Lucaris care, pentru a putea să lupte mai cu succes împotriva romano-catolicismului, s'a aliat cu protestantismul și lipsa lui de curaj, în împrejurările date, de a

7 De pildă faimoasa „Congregatio de propaganda fide”, înființată de Grigorie al XV-lea în 1622.

8 De pildă „Collegium Graecorum”, înființat în 1577.

lua atitudine hotărâtă împotriva Mărturisirii de credință calvinizante, apărută sub numele lui, la Geneva, în 1629 – precum se știe –, ca și tulburarea din Biserica Ortodoxă, cu măsurile luate la sinoadele de la Constantinopol din 1639, 1640, de la Iași din 1642 și de la Ierusalim din 1672, lor li se datoresc.

Prinsă între două focuri, Biserica Ortodoxă s'a apărut cu îndârjire, păstrându-și nestricate învățăturile și cultul ei. În acest scop, îi trebuiau școli și tipărituri, pentru ca ea să poată înnodea firul cu vechile școli teologice, și să mențină cugetarea ortodoxă aproape de culmile trecutului și, pe de altă parte, pentru ca Biserica Ortodoxă să-și precizeze atitudinea dogmatică față de romano-catolicism și protestantism.

Am amintit de corespondența lui Ieremia al II-lea cu teologii din Wittenberg. Amintim de asemenea Mărturisirea atât de interesantă din unele puncte de vedere a lui Mitrofan Critopulos (publicată în 1625, în Helmstadt). Dar cel care avea să împlinească integral programul de autoapărare a Bisericii Ortodoxe, avea să fie fiul de voievod român, Petru Movilă, Mitropolitul Kievului. El a redeschis și reorganizat Academia Teologică din Kiev, a înființat o tipografie în orașul său de reședință, a reorganizat Biserica, având grijă de Biserica Ortodoxă de pretutindeni, și a alcătuit vestita Mărturisire ortodoxă, primită apoi de întreaga Biserică drept credincioasă.

Întrucât întărirea Bisericii și precizarea atitudinii ei dogmatice față de celelalte confesiuni creștine a însemnat un moment de renaștere a Bisericii noastre și a cugetării ei teologice, Mărturisirea Mitropolitului Petru Movilă e socotită drept piatră de hotar a celei de a III-a perioade dogmatice.

4. Perioada a III-a (de la Mărturisirea de credință a lui Petru Movilă până în zilele noastre). Perioada a III-a a Istoriei Dogmaticii creștine începe cu Mărturisirea de credință a lui Petru Movilă și se continuă până în zilele noastre.

Nu dăm nici un fel de lămuriri despre cele două Mărturisiri principale ale Bisericii noastre, a lui Petru Movilă și a lui Dositei, deoarece ne vom ocupa de ele într'un capitol special, închinat lor. Amintim numai că prin Mărturisirea lui Dositei, Biserica răsăriteană ia cunoștință deplină a depărțirii categorice de confesiunea protestantă; dar numai de ea, nu și de cea romano-catolică; pe când Mărturisirea Ortodoxă (a lui Petru Movilă) este oglinda veșnic credincioasă și actuală a unei trăiri cerești pe pământ, integrând Dogmatica în experiența dumnezeiască și omenească, în același timp, prin încadrarea desăvârșită a vieții ortodoxului în cele trei virtuți teologice: credința, nădejdea și iubirea! Dacă în Mărturisirea lui Dositei avem înscrisă o pagină de slavă a Bisericii Răsăritului care, fiind omul durerii, lovit și disprețuit de toți, a reacționat, totuși, ca un organism viu, atunci când cangrena ereziei protestante a amenințat-o, și care se reactualizează numai în momente asemănătoare, în Mărturisirea Ortodoxă avem conștiința ortodoxă de ieri, de azi și de totdeauna, veșnic actuală, veșnic vie, oglindită sub specia eternității și în care e arătată poziția ei față de oricare confesiune (ori cult) eterodoxă, dincolo e limitele de timp și de spațiu⁹.

Lucrările de Teologie Dogmatică apărute în Biserica Ortodoxă după Mărturisirea de credință a lui Petru Movilă, unitare prin credința pe care o mărturisesc, le împărțim,

9 N. Chițescu, prof. agregat la Facultatea de Teologie din București, **O dispută dogmatică din secolul al XVIII-lea, la care au luat parte Dositei a Ierusalimului, Constatin Brâncoveanu și Antim Ivireanul**, (extras din rev. „Biserica Ortodoxă Română”, an. LXIII, 1945, nr. 7-8, iulie-august, pp. 21-22)

mai jos, după țările în care au fost scrise. Astfel avem: a) Lucrări de Teologie Dogmatică sau Simbolică, rusești, (care în bună parte au fost compuse în latinește, așa după cum va arăta titlul lor, învățământul teologic fiind predat în Academiile Teologice rusești exclusiv în latinește, înainte de Teofan Procopovici și câțeva vreme după el)¹⁰.

Iată tratatele de Teologie Dogmatică mai principale care au văzut lumina tiparului: Teofan Procopovici este, fără îndoială, personalitatea cea mai proeminentă din perioada veche a Teologiei rusești, atât prin rolul său în reformele bisericești ale lui Petru cel Mare și pentru noua direcție pe care a dat-o studiilor teologice în Academia de la Kiev (dezrobindu-le de sub înrăurirea scolasticii, care era tot atât de curentă ca și în școlile apusene), cât și prin schimbările pe care le-a introdus în studiul Teologiei Dogmatice propriu zise: a despărțit această disciplină de Teologia Morală, a fixat un nou plan Teologiei Dogmatice, dându-i o împărțire valabilă până în zilele noastre (în două părți: în partea I-a tratând despre Dumnezeu în Sine Însuși, iar în partea a II-a despre Dumnezeu în raport cu lumea, adică **De Deo ad intra** și **De Deo ad extra**) și, în sfârșit, în locul mozaicului de probleme tratate, a introdus metoda tratării sistematice, în care chestiunile au o legătură lăuntrică, organică.

Romano-catolicii nu-i iartă faptul de a fi pus capăt domniei scolasticii seci în școlile teologice rusești; de aceea îl acuză de protestantism, mai ales pentru motivul că în vasta lui bibliotecă donată Seminarului din Novgorod se găseau în majoritate cărți protestante...¹¹

În Rusia este socotit drept „Părintele Teologiei Sistemate” rusești¹². În cei 16 ani de profesorat la Academia Teologică de la Kiev (1711-1726) el a lăsat un mare tratat de Teologie Dogmatică, terminat de Mitropolitul Samuil Mislavski al Kievului și publicat la o jumătate de veac după moartea lui (în 1782), la Leipzig.

Între Teofan Procopovici și Filaret Drozdov, care înseamnă o altă etapă în istoria Teologiei Dogmatice ruse, avem de notat: tratatul lui Iacint Carpinski, publicat în latinește (Compendium orthodoxae doctrinae..., Lipsia 1786); al lui Silvestru Lebedinsky (publicat în 1799 și în 1805, cu titlul: Compendium Theologiae classicum didactico polemicum doctrinae orthodoxae christianae...); al lui Irineu Falkovski (Christianae, orthodoxae, dogmatico polemicae Theologiae, olim a clariss. viro Theoph. Procopovicz ejusque continuatoribus adornatae, compendium..., Moscova, 1902); al lui Teofilact Gorski, (Orthodoxae orientalis Ecclesiae dogmata, seu doctrina Christiana de credendis..., Petrog., 1818); precum și următoarele lucrări publicate în rusește: Prescurtare a Teologiei creștine de Platon al Moscovei, (predată moștenitorului tronului rusec și publicată de mai multe ori), în 3 părți, dintre care a II-a are cuprins dogmatic; și Teologia creștină a ieromonahului Juvenal Medveski (publicată la Moscova, în 1806), în care numai prima dintre cele 5 părți e dogmatică.

10 O scurtă bibliografie: pentru epoca mai veche se poate consulta Macaire, *Théologie Dogmatique orthodoxe*, pp. 65-81; A. Palmieri, *Op. cit.*, I, pp. 138-180; Martin Jugie, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, t. I, Paris, 1926, pp. 546-630; Prof. Pr. P. Svetlov, *Ce să citim în Teologie?* (Indicator sistematic), trad. de Prof. Icon. Serghie Bejan și Const. Tomescu, 116 p., publicat la sfârșitul traducerii operei aceluiași, *Învățătura creștină în expunerea apologetică*, vol. I. Pentru epoca modernă, vezi Von Radloff, *Russische Philosophie*, col. „Jedermanns Bücherei”, Bressan, 1925. „Östliches Christentum”, Dokumente, 2 vol., col. „Unam sanctam”, Paris, 1939; etc., etc.

11 D.T.C., *Art. cit.*, p. 351.

12 Macarie, *Op. cit.*, I, p. 72.

În același spirit, adică în spiritul raționalist și scolastic, moderat, deși cu fond cu desăvârșire ortodox, au scris tratate de Teologie Dogmatică Petru Ternovski (*Teologia Dogmatică*, 1838), Antonie Amfiteatrov (*Teologia Dogmatică a Bisericii ort. catolice răsăritene*, Kiev 1848) etc.), publicată de mai multe ori și tradusă și în bulgărește și grecește¹³, Macarie Bulgakov (*Teologia Dogmatică ortodoxă*, 2 vol., 1848-1853, Petersburg etc., tradusă în românește, franțuzește etc., socotit ca manual clasic al Ortodoxiei răsăritene); Filaret Gumilevski, Mitropolitul Cernigovului (*Teologia Dogmatică ortodoxă*, Cernigov, 1848 și 1865; al II-lea tratat, cu aceeași reputație ca a lui Macarie, care e tradus în mai multe limbi); Silvestru Malevanski (*Teologia Dogmatică ortodoxă, cu expunerea istorică a dogmelor*, în 5 vol., apărută între 1878-1898; tradusă și în românește și mult apreciată de romano-catolicul Palmieri)¹⁴ etc.

Ni se pare potrivit să amintim aici și câteva tratate dogmatice și polemice, împotriva unora dintre învățăturile deosebitoare ale romano-catolicilor și ale protestanților¹⁵ în același spirit ca și tratatele de Teologie Dogmatică înșirate mai sus: Împotriva învățaturii despre Filioque, cele ale lui Ioanichie Galiatovski († 1868), ale lui Adam Zernicaviu († 1692) și Teofan Procopovici.

Împotriva primatului papal a scris Ioanichie Galiatovski; împotriva teoriei anselmiene a Răscumpărării au scris: Mitropolitul Filaret, A. Homiacov și Mitropolitul Antonie.

De momentul prefacerii Sfintei Euharistii s'au ocupat doi greci, Ioanichie († 1717) și Sofronie Lihudis († 1730), („Acos, sau vindecarea de mușcarea șarpelui”), Sf. Dimitrie al Rostovului († 1790) și renumitul profesor Ștefan Iavorski († 1722). Împotriva protestantismului au scris tratate: Teofan Procopovici, Teofilact Lopatinski ș.a.

În sfârșit, o magistrală expunere a dogmelor Bisericii noastre, în opoziție cu ale celorlalte confesiuni, ne-a dat protoiereul prof. Petre Svetlov, în tratatul său, **Învățătura creștină în expunere apologetică**, tradus și în românește. Autorul, trăitor în prima jumătate a veacului nostru, a mai scris „Crucea lui Hristos”, în care combate teoria anselmiană a Răscumpărării, care concordă cu o monografie asupra subiectului, de Istoria Dogmelor, a Pr. I. Orfanițki și cu o expunere sistematică a Mitropolitului Antonie Krapovițki, ambii contemporani cu el.

Am amintit mai sus că Mitropolitul Filaret Drozdov pune începutul unei noi direcții a Teologiei rusești. Această direcție fusese prevestită de un Teofan Procopovici, de un Platon Levhin și de alți câțiva iluștri lucrători în ogorul Bisericii. Aceștia, refuzând să mai primească „tale quale”, exterior, acei „loci communes” ai dogmelor și nevoindu-se să trăiască adevărurile cuprinse în ele, le-au expus potrivit nu cu rațiunea omenească, mai ales, ci cu experiența celor trăitori în Duh, adică cu a Sfinților Părinți.

Filaret Drozdov este teologul rus care a ajutat cel mai mult și în chipul cel mai direct adâncirea sensului dogmelor noastre prin trăirea lor, din veacul al XIX-lea, atât prin scrierile sale cât și prin viața sa, fiind considerat drept cel mai învățat teolog din epoca sa și un adevărat Sfânt¹⁶.

13 A. Palmieri, *Op. cit.*, I, p. 174.

14 Idem, *ibidem*, pp. 176, 177.

15 După I. Olariu, *Op. cit.*, p. 40.

16 A. Palmieri, *Op. cit.*, p. 181.

Expunerea diferențelor între Biserica Orientală și cea Occidentală, scrisă în 1813 n-a putut fi tipărită din pricina cenzurii țariste, în Rusia, ci în Anglia, în 1830; iar în rusește, de abia în 1870. În ea Filaret combătea mai ales juridismul romano-catolic în ce privește Răscumpărarea. Dar înrăurirea lui a fost extraordinară prin Catehismul său, (tipărit în peste 100 de ediții în 100 de ani și tradus în nemțește, grecește, franțuzește, polonă, georgiană, arabă, tătară etc.), și mai ales prin predicile și prin personalitatea sa adânc religioasă.

Mireanul Alexei Homiacov, pe care unii îl socotesc drept „Părintele eclesiologiei rusești” și care a influențat eclesiologia creștină a veacurilor XIX și XX prin scrierile lui: „Biserica una”¹⁷ și „L'Eglise latine et le Protestantisme du point de vue de l'Eglise de l'Orient”¹⁸, a provocat o adevărată revoluție în înțelesul dogmei Bisericii la toate confesiunile creștine¹⁹, prin ideea centrală că „Biserica e unitatea în iubire și libertate...”. Creștin cu preocupări multilaterale, vrând să cuprindă toate manifestările vieții omenești în trăirea sa (șef al mișcării slavofile etc.), Homiacov a datorat mult mai mult formația sa Sfinților Părinți și trăirii personale, decât idealismul lui Schelling, Victor Cousin etc., cum afirmă unii romano-catolici²⁰.

Cel mai strălucit ucenic al său e Vladimir Soloviev († 1900), care s'a ilustrat în istoria gândirii religioase prin problemele înalte tratate, dar care a combătut ideea magistrului său de libertate în iubire, ca apanaj al Bisericii Ortodoxe, pentru aceea de autoritate, devenind un propagandist al papismului printre... romano-catolici (deoarece cenzura țaristă nu i-a îngăduit nici lui propagarea ideilor în Rusia), mai ales prin pamfletul său împotriva Bisericii Ortodoxe, „La Russie et l'Eglise universelle”.

Sub influența mișcării religioase create, o seamă de mireni și de clerici iluștri, mistuiți de focul acelei *ἀγάπη* creștine, au adus în centrul preocupărilor intelectuale și sociale de azi ideile creștine în haină teologică, mistică, filozofică, socială. Ele au atras atenția teologilor apuseni și formează obiectul de competență al preocupărilor cercurilor unioniste ale Bisericii romano-catolice, care accentuează duhul lor deosebit nu numai de al teologiei eterodoxe, ci chiar și de acela al celei grecești. Iată câțiva dintre exponenții ei cei mai aleși: Nicolae Arseniev²¹, Pavel Florenski²² (născut în 1881); N. Berdiaev²³ (născut

17 Publicată în culegerea amintită „Östliches Christentum”, cit. supra, vol. II, pp. 1-27; text rusec, în „Sociennia Alexia Stepanovicia Homiacova” (Petrograd, f.d.), pp. 32-50.

18 Publicată după moartea autorului la Lausanne, în 1872.

19 Vezi Prof. N. Chițescu, *Taina Bisericii în gândirea lui Alexei Homiacov*, (1804-1860), în revista „Biserica Ortodoxă Română”, anul LXVI, 1948, nr. 5-8, mai-august.

20 Vezi de pildă Gordillo, *Art. cit.*, *Russie, Les Académies ecclésiastiques*, în D. T. C., vol. XIV, 1, col. 361.

21 Nicolae Arseniev a publicat, printre altele, *Ostkirche und Mystik* (München, 1943); *Die Kirche des Morgenlandes – Weltanschauung und Fromigkeitsleben*, col. „Göschel”, nr. 918, Berlin, Leipzig, 1926).

22 *Stălpul și temelia adevărului*, scrisori asupra Bisericii; o parte din *Filozofia discontinuității*, în rusește; *Strămoșii Filozofiei*.

23 *Der Sinn der Geschichte*; „L'esprit de Dostoievski”, trad. din rusește de L. Julien Cain, Paris, 1932; *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, 1936; *Esprit et liberté*, Paris, 1936; *De la destination de l'homme, essai d'éthique paradoxale*, Paris, 1934; *Essai de Métaphysique eschatologiques*, Paris, 1945 etc. Toate discută la un nivel filozofic înalt, din punct de vedere creștin, problemele ridicate de Dogmatică, Filozofie și de Filozofia Religiei.

în 1874); Leon Karsavin²⁴ (1882); Patriarhul Serghie²⁵ (1867-1944); Protoiereul Sergiu Bulgakov²⁶ (1871-1944), în sfârșit Vladimir Lossky²⁷.

Toți acești teologi, la care adăugăm și mari literați (ca Dostoievski, Tolstoi, Rozanov, C. Leontiev ș.a.), au frământat probleme ale existenței omenești, dându-le soluții creștine, – sau discutând aceste soluții, spre a face să reiasă mai în relief sublimitatea lor –, cei mai mulți dintre ei slujindu-se de categoriile filozofice, dar mai cu deosebire de experiența duhovnicească a marilor trăitori tainici ai adevărilor creștine, marii maeștri ai vieții duhovnicești. De aceea, mersul lor se menține pe culmile ametoitoare ale celor mai înalte speculații sau se coboară până în abisurile nebănuite ale acestei „fântâni de neliniste”, cum a numit Péguy pe om.

La aceste nume trebuie să adăugăm pe ale câtorva, care s'au ilustrat în domeniul Simbolicii²⁸. În fruntea lor stau Adam Zernicaviu, cu tratatul său despre purcederea Duhului Sfânt, Inochentie al Novgorodului (în rusește)²⁹, Ivantsov Platon³⁰, Nicolae Bielaev³¹, Alexandru Lebedev³², Corzavin³³, A. A. Golubțov³⁴, A. Petrovici Mațev³⁵, Vladimir Kerenski³⁶, N. Uspenski³⁷, L. Epifanovici³⁸, Vasile Bolotov³⁹, Al. Gusev⁴⁰, Terentiev⁴¹ etc.

24 *Catolicismul*, 1918; *Despre rău și bine*, 1922; *Filozofia Istoriei*, 1923; *Metafizica Creștinismului* etc. (toate în rusește).

25 Patriarhul Serghie, apărătorul dreptei credințe, a publicat, printre altele, „Qu'est ce qu'on nous separe des anciens catholiques?” (Revue internationale de Théologie, Berna, 1904, pp. 159-203); **Are Hristos locțiitor în Biserică?**, (trad. rom., Sibiu, 1945) și mai ales „Învățătura ortodoxă despre mântuire” (în rusește).

26 Din mulțimea studiilor Protoiereului S. Bulgakov, amintim câteva dintre cele mai însemnate, menționând că a rezolvat, pe culmile speculațiilor teologice – și mai întotdeauna în sens just ortodox –, cele mai subtile probleme ale Dogmaticii creștine, fiind cel mai mare și, în același timp, cel mai discutat dogmatist ortodox al epocii noastre: **Religia Omului-Dumnezeu la L. Fenenbach** (1905); **Lumina cea neînserată, contemplație și speculație** (1917); **Cercetări asupra filozofiei numelui, schițe de filozofie treimică...**, **Schițe de învățătura Bisericii**; 1. **Petru și Ioan, cei doi apostoli mai bătrâni**. 2. **Dogma vaticană și problema reunirii Bisericii**. 3. **Problema Mariologiei: Dogma catolică despre neîntinată zămislire și învățătura ortodoxă (rugul cel nestins)**; 4. **Despre „filozofia moaștelor”**; **Dogma euharistică** (trad. în românește), – toate în rusește. **L'Orthodoxie** (Paris, 1932, trad. în românește); „Mielul lui Dumnezeu” (trad. în franțuzește, Paris, 1946); „Paracletul” (trad. în franțuzește, Paris, 1946); **Prietenul mirelui și Scara lui Iacob**, (în rusește).

27 Lossky ne-a dat cel mai bine pus la punct tratat de Teologie Dogmatică, sub titlul *Essai sur la Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944 și alte studii interesante.

28 Vezi Pr. Prof. I. Mihălcescu. **La Théologie Symbolique du point de vue orthodoxe**, (Paris, București, 1932) pp. 297-298.

29 **Theologia Polemica**, 4 vol., Cazan, 1853, în rusește.

30 **Despre Romano-catolicism și despre raporturile lui cu Biserica Ortodoxă**, Moscova, 1869, în rusește; **Despre confesiunile apusene**, ed. a IV-a, Moscova, 1906, în rusește.

31 **Principiul pelagian în catolicismul roman**, Cazan, 1871.

32 1. **Despre neîntinată zămislire a Sfintei Fecioare Maria**, Varșovia, 1881, în rusește; 2. **Despre cultul latin al inimii lui Iisus**, St. Petersburg, 1866, în rusește etc.

33 **Învățătura despre justificare după cărțile simbolice luterane, comparată cu învățătura ortodoxă**, (Moscova, 1887), în rusește.

34 **Despre protestantism, comparat cu Ortodoxia**, Riga, 1889, în rusește.

35 **Dogmatische Erörterung zur Einführung in das Verständniss der orthodox-katholischen Auffassung in ihrem Verhältniss zur römischen u. protestantischen**, Berlin, 1893, trad. după rusește.

36 **Vechi-catolicismul, istoria lui și evoluția lui launtrică mai ales, privitor la expunerea credinței**, Cazan, 1894, în rusește; **Chestiunea vechi-catolicilor, răspuns lui A. Kireev**, St. Petersburg, 1904, **Ce a despărțit și desparte până acum Bisericele ortodoxă-orientală și vechi-catolică**, Harcov, 1910.

E de observat că în afară de lucrările lui Bolotov, la care adăugăm punctele de vedere originale ale operelor amintite mai sus ale lui Homiacov și gânditorilor contemporani, aceste ultime lucrări citate reprezintă punctul de vedere perfect ortodox, susținut de o erudiție remarcabilă; ele înseamnă totdeauna un progres față de stadiul unora dintre problemele centrale creștine, disputate în evul mediu cel puțin din punctul de vedere al formei.

Asupra aspectului înnoit de cei trei corifei citați, vom avea prilejul să mai revenim.

b) **Manualele de Teologie Dogmatică și Simbolică** scrise în grecește vin imediat după cele rusești ca număr. Ele sunt în general cu totul deosebite de cele rusești, din pricina tendinței conservatoare, care predomină în Teologia greacă până în epoca noastră⁴². Această Teologie are meritul de a fi obârșia întregii Teologii Ortodoxe, de a fi fost bună călăuză și, oarecum, o frână pentru tendințele liberale reprezentate de alte Teologii.

Această tendință este afirmată exclusiv, mai ales în vechile opere dogmatice, care dau aproape numai rezumate ale dogmelor și o înșirare neconținută de citații biblice sau patristice. Așa sunt: Dogmatica lui Nicolae Cursula (1653)⁴³, a lui Vincentiu Damodas⁴⁴, a lui Antonie Moscopulos (1713-1788)⁴⁵, a lui Eugeniu Bulgarul (1716-1806)⁴⁶ și a lui Atanasie din Paros (1813)⁴⁷.

În a doua jumătate a veacului trecut, influențând însă și veacul nostru au scris: N. Damalas⁴⁸, Zicu Rosis⁴⁹. Dintre aceste manuale, un caracter mai deosebit îl are acela al lui Zicu Rosis, care își propune să dezvolte învățătura sa în așa fel încât explicația și demonstrația sa să scoată în relief armonia deplină între un principiu central conducător în orice dogmă și în Dogmatică. El s'a oprit însă la demonstrarea noțiunii de dogmă, creație și providență, scoțând în relief ideea palamită a energiei dumnezeiești. Cel mai mare dogmatist grec al epocii moderne e fără îndoială Hristu Andrutsos. Dogmatica sa⁵⁰,

37 **Teologia Polemică**, ed. a II-a, St. Petersburg, 1894, (în rusește).

38 Prelegeri de teologie polemică, Novocercasc, 1897 (în rusește).

39 Vasile Bolotov, **Thesen über Filioque von einem russischen Theologen**, („Revue internationale de Théologie”, 1898), pp. 664-712.

40 **Răspuns profesorului vechi-catolic Michaud, despre chestiunea lui Filioque și transsubstanțiere**, Harcov, 1899. **Răspunsul vechi-catolic la tezele noastre despre Filioque și transsubstanțiere. Disertație polemică apologetică**, Cazan, 1903. **Ultimul nostru cuvânt despre vechi-catolicism și despre apologetii lui ruși**, Cazan, 1904, în rusește.

41 **Doctrina sistematică a credințelor luterane după cărțile simbolice luterane**, Cazan, 1910, în rusește.

42 Bibliografie sumară: **La grande Bibliographie hélienique du XVII-e siècle**, mai ales vol. V, Paris, 1903; A. Palmieri, **Op. cit.**, I, pp. 144-151; Hristu Andrutsos, **Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene**, cit., pp. 32-33; M. Jugie, **Op. cit.**, vol. I, pp. 526-546; Pr. I. Mihălcescu, **La Théologie Symbolique**, Paris-București, 1932 etc. Hr. Andrutsos, **Simbolica**, trad. de Prof. I. Moisescu, 1955.

43 N. Cursulas, Σῶνοφις τῆς ἱερᾶς Θεολογίας φιλοπονηθεῖσα εἰς ὠφέλειαν τῶν ὀρθοδόξων φιλομαθῶν, edit. de Sergiu Raftaris, vol. I, II, Zacint, 1862.

44 Vincentiu Damodas, Θεία καὶ ἱερὰ διδασκαλία, ἥτοι Ὁρθόδοξος δογματικὴ Θεολογία, p. 1730.

45 Antonie Moscopulos, Ἐπιτομὴ τῆς Δογματικῆς καὶ Ἐθικῆς Θεολογίας, publicată de G. Solomos (Chefalonia, 1851).

46 Θεολογικόν, publicat de Arhim. Agatanghel Lontopulos, Venetia, 1872.

47 Atanasie din Paros, Ἐπιτομὴ εἴτε συλλογὴ τῶν Θείων τῆς πίστεως Δογματῶν μετὰ πάσης ἐπιμελείας; edit. de Macarie Notara (Leipzig, 1806).

48 N. Damalas, Περὶ ἀρχῶν, (Leipzig, 1865), p. 319.

49 Zicos Rosis, Σῶστημα Δογματικῆς τῆς Ὁρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας, Atena, 1903.

50 Hr. Andrutsos, Δογματικὴ τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Atena, 1907.

tradusă și în românește, sistematizează problemele împrejurul ideii de Biserică și le împarte în două mari părți (I-a despre premisele mântuirii în Hristos, a II-a despre mântuirea în Hristos, cu trei secțiuni: Hristologia, însușirea mântuirii și desăvârșirea mântuirii). Alături de el, C. Diovaniotis a dat câteva monografii prețioase⁵¹.

În grecește au apărut, și câteva tratate de Simbolică: al lui Diomed Chiriacos⁵², al lui Hristu Andrutsos⁵³, amintit, al lui H. Mesolora⁵⁴, N. Ambroze⁵⁵ etc., precum și câteva catehisme. Amintim pe al lui Constantin Economos⁵⁶, pe al lui Nectarie Kefala și pe al lui Diomed Chiriacos.

Simbolica lui Mesolora aduce mult material doumentar. Dar a lui Andrutsos e incomparabil superioară celorlalte, prin adâncimea expunerii sistematice a doctrinei celor trei confesiuni asupra principalelor lor învățături.

c) **Principalele lucrări dogmatice românești** – dacă facem abstracție de dogmatistii încă în viață – se datoresc lui Melchisedec al Romanului⁵⁷, Mitropolitului Silvestru Andrievici al Bucovinei⁵⁸, lui Alexiu Comoroșan⁵⁹, lui Iosif Olariu⁶⁰ și mai ales Mitropolitului Irineu Mihălcescu, care s'a deosebit prin mulțimea studiilor dogmatice și simbolice, prin claritatea și sistematizarea lor, în care excelează⁶¹, la care se cade să adăugăm că a publicat studii aproape în toate disciplinele teologice.

d) **Teologia vecinilor ortodocși de la Miazăzi** e tot atât de redusă, ca și a noastră (din pricina acelorași vicisitudini ale Istoriei, fiind sub robia turcească până la 1878).

Autorii principali bulgari sunt⁶²: Raini Popovici⁶³, Ștefanovici⁶⁴, P. Cerniaev⁶⁵, Ștefan Butevnicov⁶⁶, Cr. Pavlov⁶⁷, Antim Chivacev⁶⁸, Diulgherov⁶⁹, și Șt. Tancov⁷⁰.

51 Ἀντιπαπικά, Atena, 1898; idem, Θεολογικὰ διατριβαί, Atena, 1898; Τὰ Μυστήρια, Atena, 1912 etc.

52 Συμβολικὴ ἐξ ἀπόψεως ὀρθοδόξου, Atena, 1901.

53 Συμβολικὴ, Atena, 1907, (trad. cit., de Prof. Justin Moisescu).

54 I. E. Mesoloras, Συμβολικὴ τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας; Τὰ συμβολικὰ βιβλία, Atena, 2 vol., 1901, 1904.

55 Ἡ ὀρθόδοξος Ἐκκλησία ἐν σχέσει πρὸς τὰς ἄλλας χριστιανικὰς Ἐκκλησίας ἐξεταζομένη, Atena, 1908.

56 C. Economos, Κατήχησις ἡ ὀρθόδοξος διδασκαλία, Atena, 1814.

57 Prot. Melchisedec, **Teologia Dogmatică a Bisericii Ortodoxe, Cat. etc.**, Roman, 1855.

58 Samuil Andrievici, **Învățătura ortodoxă din religiunea creștinească**, Viena, 1862.

59 **Prelegeri Academice din Dogmatica Ortodoxă**, partea specială revăzută și redactată de Prof. E. Voiuțchi, Cernăuți, 1899.

60 **Manual de Teologie Dogmatică ortodoxă**, Caransebeș, 1907; acest manual de peste 800 de pagini mari a fost redus la o treime în ed. a II-a din 1917.

61 Dintre operele sale cităm: Θεσαυρὸς τῆς Ὁρθοδοξίας – Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche, Lipsca, 1904. **La Théologie Symbolique du point de vue orthodoxe...** Paris, București, 1932, trad. după românește cu textul revăzut și adăugit din 1902. **Manual de Teologie Dogmatică**, ed. I, 1916, **Dogma soteriologică**, București, 1926; **Catehetismul creștinului ortodox**, București, 1930 etc., etc.

62 Vezi M. Jugie, **Op. cit.**, I, pp. 632-635.

63 **Doctrina creștină și Morală**, Pesta, 1837.

64 **Catehismul creștin ortodox**, Filipopoli, 1872.

65 **Compendiu de învățătură a credinței**, Târnava, 1907.

66 **Teologia ortodoxă dogmatico-polemică**, Sofia, 1909.

67 **Temeliile Ortodoxiei**, 1910.

68 **Adevărurile Bisericii orientale**, Sofia, 1917.

69 **Manual de Dogmatică**.

70 **Das Orthodoxe Christentum des Ostens**, Berlin, 1928.

Îndeosebi cel din urmă autor, specialist în Dreptul canonic, a reușit să dea una dintre sintezele cele mai atrăgătoare ale învățaturii Bisericii noastre, pe temeiul unora dintre principalele scrieri rusești, manifestând o tendință de adâncire teologică.

Din **Teologia Dogmatică sârbească** menționăm aici opera dogmatică a Arhimandritului Firmilian⁷¹, și a prof. C. Teodorovici⁷² cum și mai multe traduceri din lucrările rusești. La acestea se cuvine să adăugăm lucrările preotului romano-catolic Rene Guettée (botezat ortodox cu numele de Vladimir), din orașelul Blois (Franța), care, convertindu-se la Ortodoxie, a lucrat la răspândirea adevărului creștin ortodox cu o competență egalată numai de zelul său apostolic⁷³.

5. **Școlile teologice în Biserica Ortodoxă.** Cum a fost cu puțință o asemenea operă uriașă într-o Biserică strâmtorată, prigonită, pe alocuri distrusă cu sabia și apoi rămasă, – în mare parte –, aproape cinci veacuri sub dominație păgână?

Aceasta a fost cu puțință mulțumită credinței ei puternice; precum bradul înfruntă vijeliile pe crestele munților așa a înfruntat ea vitregiile vremurilor. Iar această credință în unicitatea adevărului absolut al Bisericii creștine Ortodoxe, s'a cultivat și a îmbrăcat haină aleasă, a Teologiei, în școlile din Biserica noastră.

Nu există o singură operă dogmatică independentă de școlile teologice, de la primele lor începuturi până azi. Închiderea acestora a însemnat stagnarea Teologiei; redeschiderea lor a însemnat un nou avânt pentru Teologie. Și este firesc să se fi întâmplat așa. Școlile teologice sunt creierul Bisericii, sunt modestele ei laboratoare, unde se dezbate, se decantează, se distilează, oarecum, adevărul, prinzându-l în formulele, care apoi se pun în circulație, etichetându-le ca bune, după cum se categorisește eroarea ca primejdioasă pentru viața duhovnicească a creștinului.

Ele au pregătit soluția problemelor, investite apoi cu autoritatea sinodală.

În vremurile moderne, școlile de Teologie, întemeiate mai întâi în Rusia și apoi mai târziu în alte țări ortodoxe, au fost centrul culturii și dezvoltării științei teologice. „De obicei, autoritățile bisericești supuneau colegiilor profesorilor teologi studierea chestiunilor teologice și bisericești în general. Aceasta se mai face și azi”, scrie un mare savant și în același timp căpetenie a unei Biserici Ortodoxe⁷⁴.

Ele au făcut adevărurile trăite comprehensibile conștiinței creștine și sufletele creștine conștiente de superioritatea absolută a acestor adevăruri descoperite. Ele le-au făcut iubite, făcându-le cunoscute în toată splendoarea lor. Membri ai ierarhiei bisericești superioare, ca și simplii mireni, s'au nevoit împreună în aceste școli, timp de aproape două milenii, pentru descoperirea frumuseților dumnezeiești ale adevărului revelat.

71 **Teologia Dogmatică**, Carlovit, 1900.

72 **Dogmatica Bisericii Ortodoxe**, Belgrad, 1923; cf. M. Jugie, **Op. cit.**, I, pp. 635-637.

73 Vezi regretul lui Palmieri, **Op. cit.**, p. 183. Operele sale principale, foarte prețuite în Ortodoxie, traduse în românește de fostul Mitropolit primat Iosif, sub numele de Vladimir Guettée: **Expositiom de la doctrine de l'Eglise catholique orthodoxe**..., Paris, 1868; „La papauté schismatique ou Rome dans ses rapports avec l'Eglise orientale”, (Paris, 1865); **La papauté hérétique; Exposé de hérésies erreurs et inovations de l'Eglise catholique au XIX-e siècle**..., Paris, 1834.

74 Vezi referatul Mitropolitului Greciei, Prof. Hrisostom Papadopoulos, **Despre școlile teologice**, din **Procès-Verbaux du premier congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes**; Atena, 1939, p. 89 sq.

Nu intră în preocupările noastre istoricul acestor școli; dar pentru explicarea Istoriei Teologiei Dogmatice ni se par necesare câteva cuvinte despre vatra și izvorul acestor lumini intelectuale.

Primele școli, cunoscute îndeosebi, sunt vestitele școli din Alexandria și din Antiohia; ele sunt datorate zelului unor inițiative particulare, nu oficiale: Un Panten, un Clement al Alexandriei, un Origen, au fost didascali mireni (potrivit tradiției apostolice de altfel.⁷⁵ Ele au slujit Biserica mai presus de orice laudă; dar n'au fost școli de formare a clerului. (Se pare că „școala” din Antiohia n'a fost o „școală” organizată, cu continuitate, ci numai un curent și cu anumiți profesori izolați, uniți prin unitatea de direcție științifică a doctrinei profesate, în care se demonstra sublimitatea învățaturii creștine, în scop apologetic și propagandistic, în paralel și pentru subminarea vestitelor Academii păgâne⁷⁶.

La cursurile unor astfel de școli, care-și propuneau numai promovarea cugetării teologice, se înțelege că participau și viitorii clerici; dar școli speciale pentru formarea lor se pare a fi pomenite mai întâi în Biserica siriano-persană, atât de înfloritoare în primele veacuri (episcopale sau mănăstirești, ca acelea din Nisibi, Seleucia, Ktesifon, Arbela și Dorचना), alături de vestita „Academie persană” din Edesa⁷⁷.

Principalele școli ale antichității creștine sunt vestitele școli catehetice din Alexandria și din Antiohia.

Alexandria era unul dintre marile centre științifice și filozofice din vechime, având și cea mai mare bibliotecă a lumii vechi. Acolo au încercat iudeii din diaspora să interpreteze **Vechiul Testament** cu ajutorul filozofiei neoplatonice, acolo a fost leagănul gnosticismului.

De aceea, nu e de mirare că și creștinismul primar a împlântat Crucea în chiar centrul gândirii păgâne, răscrucea tuturor marilor curente de cugetare ale lumii vechi.

Școala catehetică din Alexandria a fost cea mai renumită școală a antichității creștine. Pentru a atrage pe păgâni, conducătorii ei au tâlcuit învățăturile lor cu categoriile filozofiei la modă atunci, cea platonice; iar înaltele lor speculații au folosit metoda alegorică. Cei mai de seamă reprezentanți ai ei la început au fost: Panten, Clement Alexandrinul, Origen, mireni, precum și ucenicii lui Origen: Dionisie, episcopul locului și Sf. Grigore Taumaturgul, al Neo-Cezareei din Pont etc.

Școala antiohiană, dimpotrivă, dă o interpretare logică, strict literală și istorico-gramaticală Scripturii, ferindu-se de orice filozofie. Cei mai de seamă reprezentanți ai ei, la început, au fost Teofil, episcopul Atiohiei, preoții Dorotei și Lucian, morți la începutul veacului al IV-lea ca martiri și care sunt socotiți întemeietorii ei.

În afară de școlile amintite, mai avem o școală „africană, una „asiatică” etc.... Ele arată ardoarea creștinismului primar pentru răspândirea luminii creștine. În primele veacuri, instituțiile acestea creștine slujeau deci numai la dezvoltarea științei creștinilor deja formați

75 Fapte 8, 4; 11, 18-21; potrivit principiului diviziunii muncii (vezi 1 Co 14, 1 sq); cf. 1 Co 12, 4 sq; 28 sq; Rm 12, 6 sq; Ef 4, 11 sq.

76 Vezi Dr. Robert Nelz, **Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen, während der sieben ersten christlichen Jahrhunderte in ihren Bedeutung für die Ausbildung der Klerus**, Bonn, 1916, pp. 37, 55.

77 **Idem, ibidem**, p. 76, 81-83.

corespunzând astfel universităților de azi. Lor se datorește în mare parte formarea aștrilor care luminează cerul științei teologice a epocii patristice.

După decăderea școlii antiohiene, după închiderea celebrei școli din Edesa – sub motiv de cădere în nestorianism – în 489, cum și după închiderea vestitei școli păgâne din Atena (un fel de universitate la care predaseră vestiți sofști, gramatici, filozofi, filologi, ordonată de Justinian)⁷⁸ în 529, unchiul împăratului Mihail al III-lea, Barda, organizează o școală superioară la Constantinopol.

Biserica își va forma, mai departe, slujitorii ei în chip modest pe lângă vechi slujitori, sau prin școli mănăstirești, mai ales; iar la înaltele focare de cultură se va împărtăși de lumină toată lumea, după posibilități, și deci și oamenii Bisericii. Aceasta explică faptul că și mai târziu a apărut o întreagă pleiadă de teologi mari, care fac mândria Ortodoxiei în evul mediu.

Odată cu intrarea arabilor și a turcilor în arena istoriei Asiei Mici, orizontul Bisericii noastre se întunecă. Nimic n'a putut opri catastrofa finală.

După cucerirea țărilor ortodoxe și mai ales după căderea Constantinopolului, refugiații din țările ocupate, grecii în speță au adus cu ei luminile care au îngăduit deschiderea unei ere noi – a umanismului – în Apus; iar în Răsărit au ușurat deschiderea școlilor teologice, începând cu cele din pravoslavnică Rusie.

Astfel, în 1559 se deschide la Kiev școala „Frăției Epifaniei”, care va fi organizată pe temelii noi de Mitropolitul Petru Movilă (1631). După unirea cu Kievul, marea Rusie deschide seminarii bisericești în mai toate marile orașe, cu cursuri de teologie mai dezvoltate, în principalele dintre ele, ca de pildă cele din Cazân, Novgorod, Marcov și în lavra Alexandru Nevski⁷⁹. Ea a avut patru mari Academii Teologice în orașele Kiev, Moscova, St. Petersburg și Cazan și nenumărate seminarii, cu peste un milion de elevi, înaintea primului război mondial⁸⁰.

În țara noastră n'au existat școli teologice speciale până în veacul trecut, când școala de la Trei Ierarhi se transformă în Seminarul din Iași (1804). După ce Regulamentul Organic dispune (1853) înființarea Seminarilor pe lângă Mitropolii și Episcopii, se întemeiază Seminariile din București, Buzău și Argeș (1836), cel din Râmnic (1837), cel din Huși (1852), cel din Roman (1858), cel din Ismail (1865), mutat în 1888 la Galați. În 1872, se adaugă trei clase la cele patru dinainte și se înființează Seminarul „Nifon”. Tot în veacul trecut au luat naștere Academii Teologice în Ardeal. În 1882, se întemeiază Facultatea de Teologie pe lângă Universitatea din București.

Astăzi, învățământul teologic ortodox din România dispune de două Institute Teologice de grad Universitar (la București și la Sibiu), cu două centre de îndrumare misionară și socială a preoților ortodocși (București și Sibiu), cu școli de cântăreți și seminarii eparhiale.

Grecii au avut încă din 1837 o Facultate de Teologie, iar în Patriarhatul de la Constantinopol a luat ființă în 1844 o școală teologică la Halchi. Școlile celorlalte Patriarhate sunt și mai noi.

Înainte de primul război mondial, Biserica Ortodoxă din Bulgaria avea o Facultate de Teologie și un Seminar la Sofia, cea sărbă o Facultate de Teologie la Belgrad și mai multe Seminarii etc.

Romano-catolicii au adus învinuire unora dintre școlile teologice ortodoxe de a fi fost mediul de propagare a unor idei „în marginea” Ortodoxiei.

Astfel se spune, de pildă, despre școala din Kiev, dinainte de Teofan Procopovici, că a fost supusă înrâuririi romano-catolice și că Teofan Procopovici a avut tendințe protestante.

Libertatea de gândire în Teologia ortodoxă e mult mai mare decât în cea romano-catolică. Ortodoxia admite un progres al dogmelor, în sensul unei aprofundări a lor, potrivit vremii respective.

Astfel, se știe că în evul mediu s'au format două tabere de teologi ortodocși dintre care una prefera, pentru explicarea dogmelor, filozofia platonice, iar cealaltă pe cea Aristotelică⁸¹.

În veacurile următoare, au fost curente de apropiere de una sau de alta dintre cele două confesiuni apusene, căroră, e drept, le-a căzut victimă Chiril Lucaris, (dar nu Mitrofan Critopulos, Meletie Piga sau Dositei). Iar în vremea noastră, unii teologi ruși au propus o schimbare de atitudine față de eterodocși în privința lui „Filioque”, sau au difuzat învățături noi, cu privire la Sofiologie, (Sergiu Bulgakov, de pildă).

Din acest punct de vedere avem de spus următoarele: În școli se pot emite anumite păreri personale și aceasta e o condiție a progresului dogmatic, din pricina discuțiilor la care dau naștere, dar numai în învățături în care autoritatea supremă nu și-a spus cuvântul și cu clauza ca orice părere individuală să cedeze locul învățaturii formulate de autoritatea Bisericii. Până la pronunțarea Bisericii, libertatea Bisericii Ortodoxe admite și teologumena și păreri personale (despre care vom vorbi). Ele formează un spațiu destul de larg, încât teologii ortodocși pot să dea impresia uneori că se apropie de puncte de vedere eterodoxe, deși rămân credincioși, de regulă, învățaturii tradiționale.

81 Vezi *Aussere Einflüssen über...*, de Hrisostom Papadopoulos, citat supra; extras din *Anuarul științific al Facultății de Teologie de la Universitatea din Atena*, 1936-1937, p. 2.

78 A. A. Vasiliev, *Histoire de l'empire byzantin*, trad. din rusește de A. Bourguina, cu o prefață de Ch. Diehl, Paris, 1932, pp. 125-128, 198.

79 *Russie, Les Academies ecclesiastiques*, art. în D.T.C., vol. XIV, 1, col. 334-75, de Gordillo.

80 *Idem, ibidem*, col. 335.

TEOLOGIA DOGMATICĂ ȘI SIMBOLICĂ ÎN ROMANO-CATOLICISM.

1. Introducere: Specificul Teologiei Dogmatice romano-catolice. 2. Scolastica și notele ei caracteristice. 3. Începutul Scolasticii. 4. Epoca de înflorire a Scolasticii. 5. Decăderea Scolasticii: a) Nominalismul; b) Misticismul german. 6. Prereformatorii. 7. Contra-reformă. 8. Neo-Scolastica. 9. Veacul enciclopediștilor. 10. Veacurile XIX și XX.

Socotim că este cazul să înglobăm în Teologia Dogmatică romano-catolică, toate scrierile apusene care apar îndată după epoca patristică. Și aceasta pentru motivul că, odată cu veacul al IX-lea, încep să se definească deosebiri de învățatură între Biserica răsăriteană și cea apuseană.

O privire de ansamblu asupra Teologiei Dogmatice apusene ne arată că ea a evoluat potrivit unei cerințe lăuntrice a Bisericii romano-catolice și anume: a) Ca Biserică autoritară, ea și-a format în dogme principalele puncte de credință în cele 19 sinoade socotite – împreună cu cele 7 ale întregii Biserici drept ecumenice¹, a impus categoriile filozofiei Aristotelice drept haina cea mai potrivită cugetării creștine și a dat ca normativ pentru orice încercare de sistematizare opera lui Toma de Aquino din evul mediu, ev care, ipso facto, devine vârsta de aur a Istoriei Dogmatice, superioară celei patristice...

b) **Dogmatica romano-catolică**, întocmai ca și Dreptul canonic și ca Morala, a evoluat în sensul afirmării primatului și infailibilității papale, dând astfel câștig de cauză arbitrarului omenesc în formulările dogmatice, manifestate în întărirea care depășește orice măsură, a autorității exterioare, juridice, a Bisericii și în sfidarea Teologiei „disidenților răsăriteni” și a „ereticii protestanți”.

c) **Începuturile evului mediu sunt** însemnate prin aceleași culegeri de sentințe patristice – florilegii –, care caracterizează și în Răsărit sfârșitul epocii patristice. Ele arată, pe de o parte admirația pentru trecut și respectul față de autoritatea lui, iar pe de altă parte, lipsa de orice efort pentru a mai crea ceva pe temeiul acestui trecut. Aluin, Raban Maur, Agobard, Pashaz Radbert etc. (veacurile VIII-IX), nu se deosebesc prea mult în operele lor de acești „sentințieri”.

Singurul nume vrednic de pomenit, fiindcă a însemnat ceva în istoria gândirii religioase apusene a veacului al IX-lea, e Ioan Scot Erigena², care în una dintre lucrările sale, „De divisione naturae”, arată mijloacele prin care omul, „natura creată”, se întoarce la Dumnezeu, „natura increata et creans”, folosindu-se de filozofia neo-platonică.

1 I. Mihălcescu, *La Théologie Symbolique du point de vue orthodoxe*, Paris, Bucarest, 1932, p. 118.

2 Vezi Dom. Maieul Cappuyns, O.S.B., Jean Scot Erigene; col. „Universitas Catholica Lovaniensis”, Louvain și Paris, 1933.

2. După acel „saeculum obscurum” (al X-lea) și ca urmare a cruciadelor și a așa numitei „Renașteri carolingiene”, în care Teologia încununa toate științele timpului, metoda de predare a Teologiei se schimbă cu totul. Din practic, pentru împlinirea nevoilor Bisericii, învățământul devine științific și sistematic. Această mișcare științifică și sistematică, pe care o luă învățământul în evul mediu, s’a numit „Scolastica”, după „școlile” (*scholae*) pe care le-au format „șefii școlilor” și ucenicii lor, (*scholastici*). Iată caracteristicile ei: 1. „Philosophia, ancilla Theologiae”, așa caracterizau scolastici raportul dintre Filozofie și Teologie. Realitatea este că Teologia devenise mai mult un pretext pentru dialectica Aristotelică și pentru plasarea categoriilor filozofice. Deci, prima caracteristică este aplicarea Filozofiei la Teologie. 2. A doua caracteristică e metoda logică, constând în 3 etape: ridicarea de obiecții („*videtur quod non*”), opunerea unor argumente acestor obiecții („*sed contra*”) și rezolvarea problemei în sensul propus prin definiția finală („*responsum*”). 3. A treia caracteristică este întâietatea creditei: „*fides praecedit intellectum*”³.

Punctul de plecare al disputelor școlare l-a constituit un text din Isagoga lui Porfir, o introducere la categoriile lui Aristotel, în care se puneau anumite întrebări, care își vor căuta dezlegarea în nesfârșitele dispute de-a lungul întregului ev mediu, privind existența și raportul între lucruri și speciile sau noțiunile lor generale. După realiști, noțiunile generale sunt esențialul și au o existență reală înaintea existenței lucrurilor („*universalia ante rem*” – Plato). După nominaliști, numai individualul are existență reală, pe când genurile și speciile, sau noțiunile generale, sunt simple abstracții ale minții („*universalia post rem*”). Iar după Realismul moderat, generalul e real numai în particular („*universalia in re*” – Aristotel). O mulțime de nuanțe ale acestor direcții s’au produs în timpul disputelor. Iar aplicarea lor la dogmele creștine a dus la erezii mari. Astfel Roscelin (1092), aplicând nominalismul la dogma Sfintei Treimi, a căzut în triteism, osândit fiind de sinodul de la Soisson (1092); Gilbert de la Porrée (1150) a ajuns la tetrasteism aplicând realismul absolut la persoane și la substanța dumnezeiască.

De la începutul scolasticii și până în veacul al XIII-lea, a domnit realismul platonice, absolut; apoi prin Toma de Aquino, Realismul moderat al lui Aristotel dobândește întâietatea, pentru ca prin Duns Scot să se facă trecerea la nominalism⁴.

3. **Începutul scolasticii** (sec. XI-XII) a fost strălucit, datorită apariției unice a „Părintelui Scolasticii”, Anselm de Canterbury (1109), a cărui autoritate în problema răscumpărării n’a fost încă egalată până în prezent, în Apus. El a pus principiul care a biruit în Teologia oficială a evului mediu, „*fides quaerit intellectum*”. Principalul său tratat este un dialog între autor și ucenicul său Bozon din mănăstirea Bec, intitulat **Cur Deus homo?**, la care întrebare el răspunde prin celebra teorie a satisfacției, oficială în romano-catolicism. „Monologion” sau „Soliloquium” tratează despre ființa lui Dumnezeu, deducând vestitul argument ontologic din ideea absolutului existenței lui.

Bernard de Clairvaux († 1155), socotit de romano-catolici drept ultimul Părinte al Bisericii, e însemnat mai mult pentru acțiunile lui întreprinse cu succes spre a restabili

3 Bernard Bartmann, *Précis de Théologie Dogmatique*, traducere de Abatele Marcel Gautier, ed. a III-a, vol. I, Mulhouse, 1938, pp. 89-90; după F. Cayré, *Précis de Patrologie*, II, Paris, 1930, pp. 466-7, metoda constă în lectio și disputatio, care se împarte în obiecții (*opponens*) și răspuns (*respondens*).

4 Chr. Ernst Luthard, *Kompendium der Dogmatik*, ed. a X-a, Leipzig, 1900.

credința dogmatică adevărată, decât pentru aportul său propriu, (care e excepțional numai în domeniul Misticii⁵: combaterea realismului extrem al lui Gilbert de la Pore și a teoriei morale a Răscumpărării, a lui Abelard, pe care a izbutit să-i condamne. (E adevărat că în ce privește osândirea acestuia din urmă, ea e regretată de teologii romano-catolici moderni. Renumitul scolastic susținea teoria zisă „morală”, după care jertfa Mântuitorului constituie un simplu exemplu, pe când Bernard susținea teoria „Răscumpărării de la diavolul”; Abelard păcătuia prin lipsă, iar Bernard însuși era greșit total⁶).

Abelard († 1142), învingând în dispută filozofică publică pe magistrul său, Guillaume de Champeaux, întemeietorul Universității din Paris, susținu cu o vervă și cu un succes rar, realismul moderat al lui Aristotel, inversând factorii în procesul dogmatico-filozofic, adică făcând să atârne credința de cunoaștere: „intelligo ut credam”, dând o formulă treimică nouă cu ajutorul realismului său (potentia, sapientia, benignitas)⁷, și supunând unei dialectici dizolvante dogmele Bisericii⁸.

Aceiași epoci aparțin vestiții Hugo de St. Victor (1141)⁹ și Richard de St. Victor (1173)¹⁰. Dar cel mai însemnat magistru al acestei epoci e renumitul „magister sententiarum”, care a dat manualul clasic al scolasticii¹¹, Petru Lombardul (1164). El a dominat Scolastica până în veacul al XVI-lea, când a fost înlocuit de **Summa** lui Toma de Aquino. Este cea mai însemnată Summa a epocii sale, în care tratează toate problemele însemnate ale Teologiei, expunând păreri patristice „pro” și „contra” și lăsând pe cititor să tragă concluzia. Manualul său are patru cărți: 1. Despre Dumnezeu; 2. Despre om; 3. Despre Hristos, și 4. Despre Taine.

4. Epoca de înflorire a Scolasticii, (veacul al XIII-lea), se deschide cu cea mai mare Summa a evului mediu, deși neterminată, aceea a franciscanului Alexandru de Halles, (1245), care a întrerupt-o în mijlocul tratatului despre penitență¹². (Se știe că, prin filozofii arabi, cugetarea răsăriteană a deschis noi orizonturi filozofiei apusene care a dus la o întrecere între cele două școli: franciscană și dominicană).

Tot franciscan e Bonaventura (1274), care părăsește pe Aristotel pentru Augustin și e socotit, drept cel mai mare mistic speculativ al evului mediu¹³. Din punctul de vedere dogmatic e de asemenea însemnat¹⁴.

Albert cel Mare (1280), spiritul cel mai enciclopedic al evului mediu, e celebru

5 Vezi E. Gilson, **La Théologie Mystique de Saint Bernard**, col. „Etudes de Philosophie medievale”, Paris, 1934.

6 Vezi Scrisoarea lui Bernard către papa Inocențiu și mai ales scrisorile lui Abelard către Heloise, (Migne, P.L. CLXXXII, 1053-1072).

7 Vezi **Introductio ad Theologiam**, Migne, P.L. CLXXVIII, 879-1117; apoi **De unitate et Trinitate** etc.

8 **Sic et non**, Migne, P.L. CLXXVIII, 1339-1610; aici grupează o serie de mărturii patristice care spuneau și **da** și **nu** asupra aceleiași probleme.

9 **De sacramentis christianae fidei**, P.L. CLXXVI, 173-618.

10 **De Trinitate**, în 6 cărți, P.L. CXCVI, 887-992.

11 **Sententiarum Libri**, IV.

12 **Summa universalis Theologiae**, în 4 cărți, cea din urmă tratând despre virtuți.

13 E. Gilson, **La Philosophie de Saint Bonaventura**, ed. a II-a, Paris, 1943.

14 Vezi **Itinerarium mentis ad Deum**; **Breviloquium** (o Summa mai mică); și un **Comentariu la cele patru cărți ale sentințelor** lui Petru Lombardul.

atât prin întinsa lui operă filozofico-teologică¹⁵, cât și prin aceea că a fost magistrul celui mai mare scolastic, Toma de Aquino.

Toma de Aquino (1225-1274), e „printrul scolasticilor” și cel mai sistematic dintre teologi. Teologia lui e normativă în Biserica romano-catolică; la sinodul de la Trident, **Summa Theologica** a fost pusă pe altar, alături de Biblie. Ea e împărțită în trei părți principale: Pars I: Despre Dumnezeu și creație; Pars II: Etica și Antropologia, compunând două părți: Prima secundae, Secunda secundae; și Pars III: Despre Hristologie, Soteriologie și Misteriologie¹⁶.

Summa contra Gentes o completează, expunând învățătura din punct de vedere apologetico-rațional. Ambele sunt împlinite de „Questiones disputatae” și „Quod libeta”.

Duns Scot († 1308) e mândria ordinului Franciscanilor, după cum Toma de Aquino este a Tomiștilor. Scrierile sale principale sunt un comentariu al sentințelor, Comentariul de la Paris și Chestiuni „quodlibeticae”¹⁷. Pe el l-au interesat mai ales punctele slabe ale învățăturii tomiste, pe care le-a atacat, susținând teza contrarie.

Astfel, în Dumnezeu el accentuează nu substanța absolută, ci voința (voluntas), și-L concepe ca subiect liber; în Mariologie demonstrează „immaculata conceptio”, pe care o combătuse Toma; în „Răscumpărare”, buna plăcere a lui Dumnezeu, împotriva teoriei satisfacției, pe care o susținea marele dominican etc. În ce privește raportul dintre Religie și Filozofie, el formulează principiul unui adevăr îndoit: ceva poate fi adevărat pentru filozof și fals pentru teolog. Interpretul adevărului fiind Biserica, trebuie să-i dăm ascultare¹⁸. Cu el se prevăd deja nori deasupra scolasticii.

Roger Bacon († 1294), franciscan învățat și spirit original, ucenic al vestitului episcop Robert Grosseteste, se ridică împotriva scolasticii. În Opus Minus el face o critică aprigă scolasticilor, care au învățat pe alții, fără să știe ei: „impossibile est res hujus mundi sciri, nisi sciatur mathematica”. Nu contează decât „scientia experimentalis”. În Opus Majus el demonstrează primatul experienței în știință: „Nullus sermo in his potest certificare; totum enim dependet ab experientia”. Și asigură că „si haberem potestatem super libros Aristotelis ego facerem omnes cremari...”¹⁹.

5. Decăderea Scolasticii (sec. XIV) se caracterizează prin exagerarea deosebiriilor între școli și mai ales a subtilităților puse în discuție sub felurite forme, apoi prin speculațiile fără temeiul Revelației, prin influențe străine de Teologia creștină, (averoismul)²⁰, prin oboseala spiritelor și întoarcerea către empirie²¹, sau către o pietate interiorizată, departe de orice joc al dialecticii omenești, dacă nu către nominalism.

15 **Summa de creaturis** și **Summa Theologiae**, care de altfel nu constituie partea cea mai însemnată a lucrărilor acestui spirit universal.

16 Vezi E. Gilson, **Le Thomisme**, ed. a IV-a, Paris, 1942; col. „Etudes de Philosophie Medievale”.

17 **Questiones in libros IV sententiarum**; **Reportata Parisiensia** și **Questiones quadlibeticae**, XXI.

18 Luthard, **Kompendium der Dogmatik**, ed. a X-a, Leipzig, 1910, pp. 41-42.

19 Etienne Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, Paris, 1930, pp. 204-220.

20 E cazul lui Siger de Brabant (1235-1281 sau 1284), care interpretând pe Aristotel prin prisma filozofului arab Averoes, constata existența a două adevăruri: al Revelației și al Filozofiei. Dumnezeu, după el, nu e cauza eficientă a lucrurilor, ci cauza finală etc.; vezi E. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, col. „Payot”, Paris, 1930, pp. 194-203.

21 Astfel se formase un curent mare de filozofie naturală, avându-și izvorul la Universitatea din Oxford, cu doi corifei: Episcopul Lincolnului, Robert Grosseteste, care a atribuit luminii un rol capital în producerea și constituirea universului, și Roger Bacon, discipolul lui. Vezi E. Gilson, **La Philosophie en Moyen Age**, pp. 204-220.

a) **Wilhelm de Ockham** († 1473), cei mai de seamă reprezentant al nominalismului, a formulat cele mai puternice critici la adresa Scolastice, ajutat de o dialectică îndârjită. Ucenic al Școlii din Oxford, el pleacă de la aceleași principii: „Perfeta cognitio intuitiva est illa de qua dicendum est quod est cognitio experimentalis...”. Noțiunile noastre generale sunt doar ficțiuni și n’au nici un sprijin în realitate, în afară de autoritate: cazul cu existența lui Dumnezeu, care n-are alt temei decât autoritatea Bisericii²². Cu aceasta, arbitrariul imaginației nu mai avea nici o piedică. Și totuși, atât de mare a fost oboseala de scolasticism, încât noul nominalism se generalizează: la Paris (susținut de Pierre d’Ailly și Jean Gerson), la Leipzig, Tübingen etc.²³

b) Exagerarea formalismului exterior a adus o interiorizare puternică a pietății, la sfârșitul scolasticii. Ordinul dominican, care fusese în fruntea scolasticii, este cel dintâi care se refugiază la adăpostul misticii contemplativo-speculative.

Magistrul Eckhart (1255-1327)²⁴ dezvoltă ideea acelei „deificatio” și autoizbăviri a omului, din pricina unității moniste a sufletului cu Dumnezeu, condiție pentru ca în străfundul lui să se nască Divinitatea²⁵.

Din școala lui fac parte: Tauler († 1361), care predică cu putere izbăvirea sufletului de tot ce e creatural, spre a deveni „deiform”²⁶, H. Suso (1363)²⁷, Joh. Ruysbroock²⁸ și autorul vestitei „Theologia Deutsch”, pe care a prețuit-o atât de mult Luther, tipărind-o.

6. **Prereformatorii** au luptat în sânul Bisericii Romano-catolice, nu numai pentru reforma Bisericii „in capite et membris” pentru schimbarea raporturilor dintre Stat și Biserică, dar și pentru introducerea unor învățături dogmatice mai apropiate – după ei de învățătura Bisericii primare. Astfel, Wiclif († 1384) are învățături aproape de ale protestanților în ce privește unicitatea autorității Scripturii, excluderea mijlocirii Sfinților și a faptelor bune²⁹. Aceleași idei le aflăm la Ioan Huss (1415) și la Ieronim de Praga³⁰. În special Huss afirmă cu tărie predestinația³¹.

În Țările de Jos, Joh. van Goch († 1475) manifestă aceleași idei pe baza Scripturii și a Fericitului Augustin³². Despre Joh. v. Wessel († 1489) Luther a spus că dacă l-ar fi citit mai înainte, ar fi crezut că a luat ideile de la el. Johann v. Wessel († 1481) a luptat împotriva exceselor Bisericii Romano-catolice prin scrieri accentuat dogmatico-polemice³³.

22 Cărțile lui principale sunt: **Questiones super. Libr. IV, Sentent și Centiloquium Theologicum**.

23 Luthard, **Op. cit.**, p. 42.

24 Bergmann **Geschichte der Deutschen Philosophie; I. Deutsche Mystik**, cap. „Meister Eckhart und sein System”, Breslau, 1926, pp. 24-41.

25 Vezi Maitre Eckhart, **Traité et Sermons**, trad. din germană, cu o introducere de M. de Gandiliac; col. „Philosophie de l’esprit”, Paris, 1942; cf. **Bula lui Ioan al XX-lea**, „In agro Domini”, din 27 martie 1339, **ibidem**, pp. 263-267.

26 Vezi Johannes Tauler, **Predigten**, publicate de Walter Lehman, 2 vol., Jena, 1913.

27 Vezi **Le Bienheureux Henri Suse**, opere, trad. de Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, 1943.

28 Vezi Wautier d’Aygallier, **Ruysbroock l’Admirable**, Paris, 1924.

29 Vezi **Trialogus**.

30 **Hrist et monumenta J. Huss atque Hieronymi Pragensis**, 1715.

31 În scrierea sa **De Ecclesia**.

32 În **De libertate christ și Dialog de IV erroribus**.

33 **Adv. Indulgentias; De potestate ecclesiastica** etc. Pentru partea aceasta vezi Luthard, **Op. cit.**, pp. 44-45.

7. **Contra-Reforma**³⁴ se manifestă prin luarea unor măsuri de îmbunătățire a moravurilor în Biserică³⁵ și de a stabili precis poziția Bisericii romano-catolice în fața atacurilor protestante, (la sinodul din Trident), ca și de a se pune în mâna tuturor preoților o Mărturisire de credință foarte dezvoltată, de proporțiile unui tratat de Teologie Dogmatică³⁶.

Este epoca Teologiei Dogmatice de controversă împotriva protestanților. Cităm numai câteva nume: Petru Canisius (1521-1597), socotit sfânt la romano-catolici, celebru prin catehismele sale³⁷, Cajetan (1468-1534), cunoscut prin comentariile sale la: Summa; Melchior Cario (1509-1560), autoritate în romano-catolicism. În ce privește argumentele în Teologie, apoi Robert Belarmin (1542-1621), care a îmbrățișat toate punctele de credință, atacându-le pe ale protestanților³⁹, Bossuet⁴⁰ și jansenistul Arnauld⁴¹.

8. **Neo-scolastica veacului al XVII-lea** a reînnoit disputele dintre dominicani și franciscani, la care au luat parte și iezuiții, încercând o împăcare între cele două poziții, mai ales privind raportul dintre Har și libertatea omenească.

Din ordinul iezuiților face parte Francisc Suarez († 1617), care a comentat și **Summa Theologica** a lui Toma⁴².

Dominic Banez (1528-1604) a reprezentat punctul de vedere al dominicanilor în Haritologie⁴³, împotriva iezuitului Ludovic Molina (1536-1600)⁴⁴.

Teologii din Salamanca din școala strict tomistă, li se datorește o **Summa** în 12 sau 20 volume⁴⁵, (după ediția în care a apărut).

Sub înrăurirea umanismului, dogmele au început să fie tratate în chip istoric, completându-se astfel metoda exclusiv scolastică. Acest curent are doi reprezentanți celebri: iezuitul Dionisie Petaviu († 1652)⁴⁶ și oratorianul Ludovic Thomassin († 1695)⁴⁷.

9. **Veacul enciclopediștilor**, deismului și naturalismului, are câteva nume ilustre: Billuart († 1797), Tournely (1729) și cardinalul Gotti († 1742)⁴⁸. Dar spiritul vremii a favorizat curente care au adus o decădere a Teologiei Dogmatice din care nu s’a mai ridicat timp de un veac.

10. **Din veacul al XIX-lea până astăzi**, Teologia Dogmatică romano-catolică vădește o întoarcere la izvoarele patristice și la scolastică. Datorită acestor izvoare, J. A.

34 Pentru partea aceasta și cele care urmează a se vedea diferitele rezumate ale **Istoriei Dogmelor** sau **Istoriei Dogmaticii romano-catolice**, de pildă din Bartmannm, **Op. cit.**, pp. 95-98 din vol. I, și F. Cayré, **Op. cit.**, vol. II, pp. 707-862, după care ne-am condus și noi.

35 Vezi, de pildă, **Scrisoarea papei Adrian VI către nunțiul papal Chierigati**, din 1522, publicată de M. J. Congar, în **Chrétienes désunis**, col. „Unam Sanctam”, Paris, 1937, pp. 355-356.

36 „Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parochos”, 1566.

37 Are trei catehisme: **Summa, Parvus catechismus catholicorum și Minimus**.

39 În **Disputationes de controversis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos**.

40 **Histoire des variations de l’Eglise protestante; Exposition de la foi catholique** etc.

41 **La perpétuité de la foi de l’Eglise catholique touchant l’Eucharistie**.

42 A scris și marele tratat: **De gratia divina**.

43 Cu al său „Responsi ad 5 quaestiones de efficacia gratiae divinae”, împotriva Molinismului.

44 „Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione” e principalul său tratat.

45 „Cursus Theologicus Collegii Salmanticensis”.

46 **Opus theologicorum dogmaticum**, în 5 tratate, care expune problemele până la capitolul Întrupare, inclusiv.

47 **De Deo uno, De Incarnatione**.

48 Fiecare are câte o operă imensă.

Moehler (1838) a lăsat o Simbolică⁴⁹ și J. M. Scheeben, o Dogmatică, neîntrecute până azi în romano-catolicism. Lieberman din Maiența (1844) a avut o mare înrăurire asupra contemporanilor prin lucrarea sa principală⁵⁰.

Pentru a se face față diferitelor curente care minau Teologia romano-catolică, apoi așa numitului „Kultur-Kampf” și Vechilor catolici, după idealismul german, care atrăsese pe Günther și Hermes, Piu al IX-lea a întocmit un „Syllabus errorum”, iar Leon al XIII-lea a dat Tomismul ca normativ (prin enciclica „Aeterni Paris” din 4 august 1874), iar Piu al X-lea a reînnoit această poruncă prin enciclica „Pascendi” din 8 septembrie 1907.

Acest spirit intolerant și strâmt a avut ca urmare o adevărată revoluție: Modernismul care s'a ridicat împotriva tiraniei Bisericii.

Trei dogme noi au fost proclamate de papi: Imaculata concepție (1854), Infailibilitatea papală (1870), și Înălțarea cu Trupul a Sfintei Fecioare (1 noiembrie 1950). Evenimentele acestea au adus un adevărat potop de lucrări pentru fundamentarea dogmelor respective; iar noua Eclesiologie a Teologiei rusești, din veacul trecut, a adus o înnoire a Teologiei despre Biserică la romano-catolici.

S'au publicat mai multe enciclopedii: „Dictionnaire de Théologie catholique”, de Vacant-Mangenot și „Dictionnaire Apologetique de la Foi Catholique”, de A. D'Alés, în care se află prețioase studii dogmatice.

Cele mai cunoscute **Istorii ale Dogmelor** sunt cele de J. Schwanne, în germană (trad. și în franceză), și de J. Tixeront.

Cele mai cunoscute manuale de Teologie Dogmatică sunt cele de Perrone, Ch. Pesch, Simar, Lercher, Tanquerey, Stolz-Keller, Pohle, Scheeben (preferat azi tuturor), Verhoelst (primele în latinește, penultimul în germană și ultimul în franceză) și B. Bartmann, în germană, trad. în franceză (foarte mult prețuit de asemenea).

O direcție mai nouă s'a desemnat printre grupările însărcinate cu propaganda printre răsăriteni împrejurul revistelor „Irenikon”, „Echos d'Orient”, „La vie spirituelle” etc., care au început vaste studii analitice asupra Patristicii și spiritualității răsăritene.

Aceste izvoare patristice vor putea aduce, după expresia preotului romano-catolic J. Congar, o reîntinerire a Teologiei Dogmatice, apusene.

Tratatele romano-catolice⁵¹ mai scot în relief atât „înflorirea tomismului cât și a scotismului, ca urmare a întoarcerii la învățătura Sfinților Părinți (inițiată de Moehler) ca și la filozofia antică și la scolastică (inițiată de Kleutgen, † 1883).

Înflorirea tomismului se vedește în faptul că el e dominant și normativ în Teologia romano-catolică. Toate operele de învățătură oficială, ca și toate studiile dogmatice, sau filozofice, se străduiesc să dovedească acest „conformism” pentru a obține aprobarea superiorilor. La rândul lui, scotismul a putut să afirme (prin Minges, în „Studii franciscane germane”, 1914, p. 137-165) că „nici o singură propozițiune a scotismului n'a suferit niciodată vreo cenzură”.

49 Trad. de F. Lachat, în 2 vol., sub titlul *La Symbolique ou exposition des contrariétés dogmatiques...*, 2 vol., Bruxelles, 1838.

50 *Institutiones Dogmaticae*.

51 Vezi, pentru partea aceasta, B. Bartmann, *Op. cit.*, vol. I, pp. 97-98.

CURENTE, ȘCOLI ȘI LUCRĂRI DOGMATICE ȘI SIMBOLICE REPREZENTATIVE ÎN PROTESTANTISM. I.

1. Puncte de plecare ale Teologiei Dogmatice protestante.
2. Factorii determinanți în istoria Dogmaticii protestante.
3. Dogmatica veacului reformei.
4. Dogmatica protestantă „ortodoxă” a veacului al XVII-lea. Lucrări mai de seamă apărute: a) În luteranism; b) La reformați.
5. Pietismul și direcțiile: biblică, istorică și filozofică.
6. Specificul veacului al XVIII-lea, raționalismul și superraționalismul de la începutul veacului al XIX-lea.

Ideea centrală, de la care pleacă Luther și pe care apoi a îmbrățișat-o Luteranismul e aceea a mântuirii și a siguranței mântuirii prin credință, pe când Calvin va pleca de la voința absolută a lui Dumnezeu, decretul Său cel veșnic.

Interpretarea individuală a Sfințelor Scripturi a făcut ca înșiși marii reformatori – Luther, Calvin și Zwingli –, să nu se înțeleagă între ei.

Chiar veacul al XVI-lea dă mărturie despre diversitatea concepțiilor dogmatice ale „evangelistilor” – cum erau, numiți la început Luteranii – și ale „reformaților”, cum au fost numiți calvinistii și zwinglienii. Cu timpul, acea „magna confusio” de concepții din sânul Dogmaticii protestante, s'a accentuat în așa măsură, încât cu drept cuvânt și se poate da caracterizarea: Quot capita, tot sensus!

De aici marea greutate de a da o sinteză istorico-dogmatică a unei opere uriașe, care se construiește de aproape o jumătate de mileniu și care este „una” numai fiindcă-și zice „creștină”, dar care e atât de deosebită în părțile ei componente, încât fiecare lucrare dogmatică pare un gen și fiecare autor un creator al unui sistem creștin.

S'a afirmat cu mândrie de protestanții înșiși și nu fără dreptate, că „întreaga vibrație a lumii și științei moderne s'a descărcat asupra sistemelor de credință protestantă”¹. Această tensiune, specifică dogmaticii protestante, se datorește nevoii ca, în lipsa unei siguranțe legale și a unei organizări ierarhice corespunzătoare, care s'o apere față de atacurile din afară, gândirea proprie, totdeauna în pas cu vremea, să ferească această confesiune de lovituri mortale din partea dușmanilor ei.

1 Gass, *Geschichte der prot. Dogm., in ihrem Zusammenh. mit der Theol. überh.*, Verl. I, 1854. Die Grundleg. u. der Dogmatism; apud Chr. Ernst. Luthard, *Kompendium der Dogmatik*, Leipzig, 1900, p. 50.

Ea a luat naștere și s'a menținut prin neîncetate lupte crâncene, împotriva autorității bisericești ca și împotriva autorității statale.

2. În această luptă, protestantismul a căutat aliați în gândirea timpului: în filozofie și în știința istorică. El a căutat să le folosească, ca și Teologia medievală; dar, ca și atunci, nu arareori rolul s'a schimbat, Teologia devenind „ancilla” și pretext pentru curente filozofice sau scientiste și nu rareori ea s'a scăpat cu mare greutate de ajutorul dat de filozofia și de știința istorică a vremii.

Aceștia sunt, de altfel, polii între care a oscilat cugetarea protestantă, în cele aproape cinci veacuri, lăsată în voia soartei de subiectivismul interpretării Scripturii.

3. **Luther** a atins aproape toate problemele principalelor ramuri de Teologie și a pus temeliile noii Dogmatici mai ales în ce privește mântuirea „sola fide”, cu înlăturarea oricăror speculații în cele 95 de teze, în cele trei mari Scrieri reformatoare („Despre captivitatea babilonică a Bisericii”, „Despre libertatea creștină”, „Împotriva execrabilei bule a lui Antichrist”), în cele două „Catehisme” ale sale, în unele predici ale sale, ca aceea despre „Înălțarea Mariei” (din 1516), sau în unele tratate ca „De servo arbitro” etc. Dar acestea, oricât de puternice ar fi, sunt opere de circumstanță, a căror însemnătate pălește față de aceea a revoluției religioase, pe care a realizat-o el. De aceea, împreună cu protestanții mai noi, ca **Maurice Goguel**, putem afirma că nu în domeniul Teologiei trebuie căutată originalitatea lui Luther. „Revoluția pe care a săvârșit-o e de ordin religios. El a mutat centrul de gravitate al pietății, punând-o în conștiința individului și nu în participarea la organismul bisericesc”².

Veacul reformatoarelor este, din punct de vedere dogmatic, ilustrat de Melancton și Chemnitz în tabăra lui Luther și de Calvin și Zwingli în afară. Acest veac a pus temeliile pentru viitorul Dogmaticii confesionale a celor trei ramuri protestante.

a) **Melancton** e marele dogmatist luteran al acestui veac. Opera lui principală o formează acei **Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae**, al căror nucleu l-a dat în prelegerile ținute de el în 1520 asupra „Epistolei către Romani”, cu un succes puțin obișnuit. Au fost tipărite în aproape 80 de ediții germane și latine din chiar timpul vieții autorului, fiind proclamate de însuși Luther drept „liber invictus, non solum immortalitate sed et canone dignus...”³.

Melancton zăbovește aproape exclusiv asupra învățăturilor dogmatice care privesc mântuirea: asupra păcatului, Harului, Legii și Evangheliei; de abia pomenește de cele despre Dumnezeu, creație, despre modul Întrupării, socotind orice speculație asupra acestor subiecte drept „stultae disputationes”. Mai tratează despre cele trei virtuți teologice, despre justificare, despre **Vechiul și Noul Testament**, despre omul vechi și cel nou, despre cele trei Taine primite la început de protestanți (Botez, Euharistie, Pocăință) etc. Chestiunile de Dogmatică sunt tratate împreună cu cele de Morală, și astfel vor rămâne până la Calixt (1656).

O caracteristică a Dogmaticii melanctoniene e lipsa ei de stabilitate doctrinară; de la o ediție la alta, el și-a schimbat anumite poziții ale învățăturii sale, de pildă: asupra

2 Maurice Goguel, Luther, **Introduction, traduction et notes**, col. „Les cent chefs d'oeuvres étrangers”, Paris, 1925. pp. 32-33; cf. în același sens Karsten Klaehn, **Martin Luther, sa conception politique**, Paris, 1941; în Introducere, p. 7.

3 Chr. Ernst Luthardt, **Kompendium der Dogmatik**, cit. supra, p. 45.

determinismului, pe care până la urmă l-a primit, asupra exclusivității lucrării Harului și asupra Euharistiei, apropiindu-se din ce în ce de punctul de vedere calvin. Se știe de altfel că această tendință a lui Melancton de a schimba învățătura unei cărți de la o ediție la alta s'a constatat chiar în privința Mărturisirii Augustane, pentru care Luther l-a muștrat, zicându-i: „Filipe, Filipe, nu faci bine că schimbi așa de des confesiunea Augustană, pentru că nu e cartea ta, ci e a Bisericii”⁴. (Mulți teologi protestanți au procedat, de altfel, la fel; faptul acesta arată cât de subredă este temelia credinței lor).

Loci lui Melancton au făcut școală în veacul al XVI-lea ei au fost comentați de mai mulți dogmatisti ai acestui veac, ca Victorin Strigel (1569), de Christof Pezel (1582), care e cel mai strict adept al lui Melancton; de fiul lui, Tobias Pezel, de Sohnius (1588) și de Selnecker (în 1573)⁵.

Cel mai strălucit ucenic al lui Melancton și unul dintre cei mai cu autoritate dogmatisti luterani din toate timpurile e însă **Martin Chemnitz**, superintendent în Braunschweig. Lui îi datorește Teologia protestantă acel „Examen concilii Tridentini” (în 4 vol., 1565-73), colaborarea la „Formula de Concordie”, dar mai ales scrierea epocală pentru această teologie, **De duabus naturis in Christo** (1571) și un comentariu asupra acelor „Locii” ai lui Melancton (publicat după moartea sa, în 1591). El are marele merit de a fi dat acestei scrieri o interpretare în spirit strict luteran și de a fi stabilit, mai ales prin Formula de Concordie, punctele de vedere dogmatice primite de toți luteranii. Mai amintim un Compendiu Teologic al lui **Heerbrand**, și mai ales **Loci Theologici** ai lui **Mathias Hafenreffer** (1600), care a rămas cea mai răspândită carte de învățătură luterană atât în Germania cât și în țările nordice, prețuită mai ales prin precizia logică și simbolică a unei formulări limpezi, încununare a unui veac de înnoitoare frământări doctrinare.

b) **Ulrich Zwingli** se deosebește ca metodă și ca scop în expunerea învățăturilor sale dogmatice. Astfel, principala sa lucrare, **Commentarius de vera et falsa religione** (1525) își propune să expună sistematic învățătura creștină, începând cu cea mai puțin accentuată de teologia luterană contemporană, despre ființa lui Dumnezeu, scoțând în relief atributul ei de absolută, de pildă.

Părerile cele mai libere sunt exprimate aici cu o certitudine dogmatică. Zwingli aduce cu o egală autoritate mărturii ale lui Platon și Seneca, alături de ale lui Moise ori ale Sf. Pavel; în cer, alături de dreptii **Vechiului Testament** stau și dreptii, înțelepții, sau eroii lumii păgâne: Hercule, Tezeu, Socrate, Aristide, Antigona, Numa, Camilius, Catonii și Scipionii. Aceste afirmații l-au făcut pe Luther să exclame: „Hoc si verum est, totum Evangelium falsum est”.

E cel mai opus dintre reformatori podoabelor cultice, după cum e cel mai îndepărtat de înțelegerea adevărată a Sfintelor Taine. Inspirat e tot ce e adevărat și Sfânt pe lume⁶. Printre ucenicii credincioși ai lui Zwingli se numără Petru Martyr Vermilius cu ale sale **Loci communes theologici** (1580) și Büllinger cu al său **Compendium Religionis Christianae** (1556).

4 Citat după Prêtre I. Mihălcescu, **La Théologie Symbolique au point de vue de l'Eglise orthodoxe**, Bucarest et Paris, 1932, p. 214.

5 Pentru informații amănunțite asupra scrierilor dogmatice ale acestui secol, a se vedea, printre alții, Luthard, **Op. cit.**, p. 47 sq.

6 Luthard, **Op. cit.**, p. 48.

c) **Ioan Calvin** e cel mai mare dogmatist protestant al epocii sale. Principala sa lucrare e **Institutio Religionis Christianae** (1536); redactată de el în latinește și franțuzește, a fost tradusă în majoritatea limbilor europene. Primele trei cărți tratează despre articolele simbolului apostolic, iar a IV-a, despre Biserică. Compusă într-o formă literară clasică, opera aceasta e socotită drept o capodoperă a genului, atât prin frumusețea și căldura expunerii, cât și prin adâncimea, conciziunea și simetria ei. Decretul veșnic al Predestinației și acea **solī Deo gloria**, sunt cele două coloane ale acestui edificiu dogmatic. Aproape toți teologii reformați au fost calvinisti în acest veac; dintre ei amintim pe Ursinus și Olevianus, autorii vestitului Catehism din Heidelberg, pe Zanchi din Strassbourg (1590), a cărui scriere, **De religione christiana fides** a fost socotită ca o mostră de „teologie sistematică ortodoxă calvină”⁷.

4. După „destelenirea” de teren a înnoitorilor veacului al XVI-lea, a urmat „consolidarea” lui în veacul următor. Veacul al XVII-lea e veacul marilor sinteze doctrinale, veacul clasic al operelor dogmatice protestante.

Teologii acestui veac credeau în inspirația Sfintei Scripturi – unii admiteau inspirația literelor textului sfânt – și așezau puncte de reper fixe în privința tuturor capitolelor dogmatice. Chiar „Mărturisirile de credință” erau prețuite ca lucrări normative, date cu asistența Sfântului Duh.

Unii dintre protestanții de azi, găsesc grave lipsuri și greșeli „ortodoxiei protestante” din veacul al XVII-lea. Astfel, ea e socotită ca aflându-se tot pe linia romano-catolică, deoarece supunea conștiința creștinului unei autorități mediatore între Dumnezeu și om, Biserica obligându-l să creadă în infailibilitatea acelor Mărturisiri, stabilite în unele sinoade protestante.

Iată principalele critici formulate de unii teologi contemporani nouă⁸: 1. Dogmatica ortodoxă protestantă a veacului al XVII-lea păcătuiește printr-un exces de polemică împotriva dușmanilor din afară (romano-catolicii) și a celor dinlăuntru (sinergștii, cripto-calvinistii, sincretiștii, arminienii, socinienii, secte mistice); 2. Ea mai greșește socotind drept inspirate Mărturisirile de credință; 3. Luptând împotriva erorilor timpului, arătate mai sus și care se sprijineau tot pe Scriptură, ortodoxia protestantă a apelat la autoritatea rațiunii. De aici a urmat caracterul formalist și lipsa de simț istoric care o caracterizează. Caracterul formalist s’a vădit în folosirea generală a categoriilor filozofice Aristotelice – mai ales a Logicii –, începând de la Melancton chiar, cu toată opoziția inițială, de proporții vandalice, făcută de un Luther oricărui amestec al filozofiei:

„Aristotel e meterezul impiu al paștilor. El e pentru Teologie ceea ce e întunericul pentru lumină. Morala lui e cel mai rău dușman al Harului..., e o filozofie râncedă un ștrengar pe care să-l pui în porcărie sau în grajdul de măgari, un calomniator nerușinat, un comedian, cel mai viclean stricător de minți. Dacă n’ar fi existat în realitate în carne și oase, ar putea fi socotit, fără nici un scrupul, drept dracul în persoană!”. Acesta e tabloul pe care-l face Luther, în mai multe împrejurări, lui Aristotel, temelia sistemului romano-catolic⁹.

7 Idem, *ibidem*, p. 49.

8 Luthard, *Op. cit.*, p. 50 sq. De la el împrumutăm și informațiile principale ale acestui capitol.

9 Citat după Jacques Maritain, *Trois reformateurs*, (Paris, 1925), p. 43.

În sfârșit, din folosirea excesivă a filozofiei, ortodoxia protestantă a căzut, după modernii ei critici coreligionari, într-o lipsă de simț istoric.

Ortodoxia protestantă s’a dezvoltat în trei direcții, după cele trei universități care o reprezentau (Wittenberg, Jena și Helmstädt): biblică, istorică, filozofică.

a) Iată principalele lucrări dogmatice apărute în sânul luteranismului în acest veac:

Leonhard Hutterus, sprijinindu-se pe „Formula de Concordie”, a scris mai multe cărți, printre care și „Libri Christ. conc. explicatio plena et perspicua” (1608). Dar cartea sa principală de Dogmatică, scrisă din porunca prințului Anton de Saxa este **Compendium locorum Theol., ex Script. S. et Libro conc.** (1610), editat de nenumărate ori și care a luat locul acelor **Loci** ai lui Melancton.

Se deosebește prin scurtimea, claritatea și prin aceea că e scris în formă de întrebări și răspunsuri – acestea fiind fragmente din Formula de Concordie, din scrierile lui Chemnitz și ale altor teologi luterani, cu autoritate. Amplificată cu comentarii această lucrare a fost publicată după moartea autorului, de Universitatea din Wittenberg (1619). În introducere, după ce elogiaza marea personalitate a lui Melancton, exprimă părerea de rău că acesta s’a abătut de la învățătura formulată de Luther și crede că totuși, prin penitența de la sfârșitul vieții sale, va fi fost iertat de Mântuitorul¹⁰.

Ucenicul său **Joh. Gerhard** din Jena († 1637, la 55 de ani), pe care contemporanii l-au venerat pentru cele mai alese calități, iar posteritatea luterană l-a avut ca model inimitabil în aproape toate ramurile Teologiei, a lăsat următoarele lucrări dogmatice: **Confessio catholica in qua doctrina catholica et evangelica quam ecclesiae Augustanae confessionis addictae profitentur...** (1634).

Aici Gerhard aduce toate mărturisirile veacului său în sprijinul credinței luterane. Și mai însemnată și mai vastă decât această lucrare este lucrarea: **Loci communes Theol. tum pro adstruenda veritate, tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate solide et copiose explicati...**, în 9 vol. (1610-1621), la care a mai adăugat pe al 10-lea în 1629 sub titlul de **Exegesis...** Aici tratează despre Dumnezeu-Unul, despre Iisus Hristos și dă principii foarte amănunțite de tâlcuirea Scripturii. E una dintre cele mai adânci și temeinice opere dogmatice Luterane din toate timpurile; ea a avut o înrăurire deosebită asupra celor care au urmat.

De acum urmează, în locul acelor **Loci**, lucrări sistematice, Systemata. Fiul dogmatistului **Aegidius Frimus**, (de la sfârșitul veacului al XVI-lea), **Nicolac Hunius** († 1643), a scris despre deosebirile dintre luterani și calvini în **Διάσκεψις theologica...** (1626) și a lăsat un **Epitome credendorum** (1625) tradus în mai multe limbi.

G. Calixt († 1656) introduce o reformă în studiul Dogmaticii, despărțind-o de Morală și îndulcește și slăbește Dogmatica luterană în monografiile sale dogmatice despre Treime (1645), despre păcat (1659), despre persoana lui Hristos (1663) etc., ca și în al său **Epitome Theol.** (1619).

Johann Musäus († 1681) de o formație enciclopedică, a scris în toate domeniile Teologiei, combătând și curente filozofice opuse confesiunii sale, ca spinozismul, deismul etc. În Dogmatică a lăsat mai mult monografii (asupra Predestinației, Cinei etc.) și acele **Praelectiones in Epitome Formulae Concordiae**. Însemnătatea sa stă mai ales în atitudinea mai moderată pe care a avut-o față de tendințele absolutiste ale veacului său.

Ginerele său, **Baier** († 1695) a lăsat un **Compendium Theologiae** (1686), care poate fi citit și azi cu folos pentru cunoașterea Dogmaticii timpului.

10 Luthard, *Op. cit.*, p. 52.

Începând din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, scolasticismul protestant se accentuează din ce în ce mai mult. O excepție de la această direcție o formează teologul-poet **Dannhauer** († 1666), în sa **Hodosophia Christ.** (1649), în care expune dogmele în cadrul simbolic al unei călătorii la cer.

Hülsemann din Wittenberg (1661), a lăsat un **Breviarium Theologiae** dezvoltat apoi în **Extensio Breviarii**, iar **König** († 1664), **Theologia positiva acroamatica** (1661); încercări mai prescurtate au lăsat **Scherzer** († 1686) și **Kromayer** († 1670).

Abr. Calov († 1686) din Wittenberg a dat în al său **Systema locorum Theol.** (12 vol., 1655-77) o vastă expunere în formă polemică a luteranismului ortodox strict, împotriva tuturor curentelor opuse ale timpului său (arminieni, socinieni, Böhme etc.) și cuprinzând cunoștințele tuturor domeniilor teologice.

În sfârșit, **Quenstädt** (1688), a dat o expunere obiectivă a Dogmaticii ortodoxe a secolului al XVII-lea în a sa **Theologia didactico-polemica** (1685). **Hollaz** († 1713) e socotit drept ultimul dogmatist luteran ortodox, cu al său **Examen theologicum...** (1707); dar el vestește deja Pietismul, care va domni în curând în teologia protestantă.

b) Veacul al XVII-lea e dominat în **Dogmatica refomată** de problema predestinației, specifică ei.

Specialiștii constată¹¹ că, pe când luteranismul s'a dezvoltat în această perioadă aproape exclusiv în granițele Germaniei, reformații au avut drept centre principale ale școlilor dogmatice Elveția (Basel, Berna, Zürich și mai ales Geneva), Germania (Heidelberg), Țările de Jos (Frencker, Utrecht, Gröningen și mai ales Leyda), și Franța (Saumur, Montauban și Sedan). E de observat că în această ramură protestantă, libertatea a fost ceva mai mare (ca o reacție împotriva teocratismului calvin din veacul precedent).

Așa se explică de ce un **Keckermann** din Heidelberg a putut să expună nesupărat modalismul treimic (în **Syntagma theol.**, 1670).

Wendelin († 1651) a scos un **Comp. Christ. Theol.** (1637), în care combate „absurdele opinii luterane”.

Elvețianul Wolleb din Basel, a dat un **Compend. Theol.** (1625), mai puțin predestinaționist decât Pictet din Geneva, cu a sa **Theol. Christ.** (1696).

În Țările de Jos s'au manifestat cele două direcții opuse, în ce privește învățătura despre predestinație: „Arminianismul”, reprezentat de **Episcopius** cu ale sale **Instit. Theol.** (1643), de **Grotius** (**Opp. theol.**, în patru volume, și **De veritate relig. Christ.**, 1639), și mai ales de **Limborch** (**Theol. Christ.**, 1686).

Predestinaționismul (supralapsar) e reprezentat de **Gomar** din Gröningen († 1641) cu ale sale **Loci Theol.** (1644) de **Maresius** (**Foederatum Belgium orthodoxum... exegesis**, 1652) și mai ales de **Böetius** din Utrecht (**Selectarum disputationum**, 5 vol., 1648-1649).

Cartezianismul a fost îmbrățișat, printre alții, de **Wittich** (1671), care a afirmat că claritatea e scara de măsurat adevărul.

Coccejus (Koch) din Bremen († 1659), care a profesat la Frencker și Leyda, a tins la regenerarea metodei Dogmaticii, devenită scolastică, prin Scriptură, întemeind astfel **direcția biblică** (în **Summa doctrinae de foedere et testamento Dei**, 1648). Această direcție fu urmată în Utrecht de **Burmann** (în a sa **Synopsis Theologiae...**, 1671, de **Leydecker**, care învață trei

iconomii ale mântuirii, după cele trei Persoane ale Sfintei Treimi (**Oeconomia trium Personarum, în negotiis salutis humanae**, 1682), ca și de **van Til** din Leyda (cu **...Compendium Teol...**, 1703), care – de altfel – e mai sincretist.

Școala franceză a Amiral-istilor din Samur a evoluat împotriva predestinaționismului absolut: **Moyse Amyrault** († 1664) slăbi doctrina calvinistă până la a o face arministă și pelagiană în tratatul **De la Predestination** (1634).

Sinoadele franceze se arătară mai moderate în definițiile lor dogmatice, decât canoanele de la Dordrecht. Împotriva acestei moderații se ridică în Elveția **Heidegger** (Zürich † 1698), prin al său **Corpus Theol. Christ.** (1700), și mai ales prin **Formula conaensus Helveticarum** († 1714), în care afirmă inspirația punctuației masoretice, printre altele. Dar discipolul său **Pajon** († 1685) ca și ucenicul acestuia **Papin** (1709), se depărtară progresiv de acest determinism predestinaționist.

5. Obosită de încordarea grozavă la care o supusese o luptă intensă în domeniul circumscris al ortodoxiei prin metoda scolastică, aplicată și împotriva dușmanilor din lăuntru ca și împotriva celor din afară, teologia protestantă abandonează căile rațiunii și le însușește pe cele ale sentimentului. **Lacob Spener** († 1705) e cel care încununează o serie de efortări făcute pentru a se pune accentul nu pe învățătura ci pe trăirea personală a adevărilor creștine. El a scris **Allgemeine Gottesgelahrth.** 1660) și **Evangel. Glaubenslehre in einem Jahrgang von Predigten**, 1658. Un partizan ilustru al acestei înclinări a fost **Breithaupt** care a scris **Institut. Theol. libb. duo...** (1695), în care milita pentru o pietate practică. Urmără **Theses credendorum et agendorum fundamentales** (1718), care stau la temelia aceluia **Collegium antitheticum universale** (1718-1719), publicat în 1732, al lui **Anton**.

Urmărită de masa mare cu simpatie, mișcarea pietistă a fost atacată cu înverșunare de o seamă de teologi protestanți: **Bened. Carpzov**, din Leipzig, cu scrierile sale **Ad sacra pentecostes** (1691). **Imago Pietisimi** (1691) etc., **Deutschmann**, cu **Christluth. Vorstellung in deutl. aufrichtigen Lehrzätzen** (Expunere creștin-luterană în forma sinceră, clară...) etc.; **Schelwig**, cu al său **Itinerarium antipietisticum** (1699); dar mai ales **Val. Loscher** cu al său **Thimoteus Verinus** (2 vol. 1718).

Pietismul își urmă calea sa mai departe. Antipietistii numiți erau ultimii reprezentanți ai vechii ortodoxii protestante. Ei au dispărut, dar nu aveau să supraviețuiască mult nici reprezentanții pietismului. Erau reprezentanții unui curent care nu putea înlocui vechea ortodoxie, ci pregătea numai calea altor școli. Căci o direcție practică, de trăire duhovnicească, nu e de ajuns în viața unei Biserici. Ea trebuie să găsească și suportul intelectual, care să facă față problemelor pe care le ridică cugetarea vremii, în cadrul Descoperirii dumnezeiești și al etosului vremii.

Așa se explică faptul că nici lucrările lui **Freylinghausen** ca **Grundlegung der Theologie** (Temelia Teologiei, 1704) ș.a. nici ale lui **Rambach** († 1735), cu **Dogmatica** lui ș.a., sau ale lui **Lange** († 1744), **Oeconomia salutis evangelica** (1728) etc., în care pietismul a făcut maximum de efort pentru a menține, n'a oprit înlocuirea repede a lui prin trei noi direcții: cea biblică, cea istorică, cea filozofică. În timpul său, Dogmatica a câștigat în căldură religioasă, dar a păgubit în adâncime, în exactitatea și plinătatea ei adeseori căzând în predică sau meditație¹².

a) **Direcția biblică** s'a dezvoltat în Universitatea de la Wittenberg; principalul ei reprezentant e **Bengel**, care, deși dorea un creștinism practic, totuși nu era mulțumit nici cu realizările „teoretice” ale pietismului, nici cu cele „practice” ale „Comunității frățești” a lui Zinzendorf.

12 Idem, *ib.*, p. 59 sq.

11 Idem, *Op.cit.*, p. 56 sq.

El n'a scris opere de Dogmatică, dar a influențat profund această disciplină prin ideea de împărăție a lui Dumnezeu, pe care a scos-o în relief prin lucrările sale exegetice. Ideile sale au fost folosite de **Crusius** în **Hypomnemata ad Theologiam propheticam** (1764), de **Fried. Roos** (1803), în **Doctrinae Christ., pars theoretica e sacris litteris repetita** (1793) și în **Christl. Glaubenslehre nach der heil. Schrift verfertigt**, publicată din nou în 1845 și de mulți alții.

b) **Directia istorică** e o contrabalansare a subiectivizării excesive a pietății și cugetării creștine; ea tinde să valorifice aspectele obiective ale credinței creștine¹³.

Principalul ei reprezentant a fost **Buddeus** din Jena (1729), cu ale sale **Instit. Theol. Dogm.** (1723) ș.a.; dintre ceilalți dogmatişii ai vremii, **G. Walch** († 1775) a accentuat îndeosebi această nuanță în al său **Comp. Instit. Theol. brevioribus observat. illustratum** (1748). Tot acestei direcții aparțin exegeții **Ernesti** († 1781), care a scris **De officio Christi triplici** (1769) și **Michaelis** din Göttingen, care a scris **Comp. Theol. Dogm.** (1760) ș.a., în care se expune una dintre cele mai liberale Dogmatici protestante (același liberalism se observă de altfel și în alte scrieri ale sale).

c) Dar acest „istoricism” excesiv a obosit la rândul său repede teologia protestantă. **Wolff**, profesor la Halle din 1706, a pus la contribuție mai ales filozofia pentru demonstrarea limpede și ușoară a adevărilor Teologiei, încât să nu se mai poată ridica vreodată obiecție împotriva ei.

Această direcție inițiată de el e rodul filozofiei carteziene, crescut la școala spinozistă și încălzit la aceea a lui Leibnitz. **Wolff** nu dorea confuzia Teologiei cu filozofia, dar faptul că Teologia nu se rezumă numai la ceea ce a adus Descoperirea, justifică recurgerea la ajutorul filozofiei; cu timpul se înțelege că Descoperirea a devenit un pretext pentru filozofie, care a expropriat Teologia. **Wolff** a expus învățătura sa în **Vernünfft. Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen** (1720) și în **Theologia naturalis, methodo scientifico pertracta** (2 vol., 1739).

Dintre numeroșii urmași ai lui **Wolff** amintim pe **Siegm. Jak. Baumgarten** din Halle (1753) cu a sa **Evang. Glaubenslehre**, în 3 vol., (publicată de Semler în 1759) și pe **Tollner** (1774), care demonstrând că cineva se poate mântui și prin Descoperirea naturală, a dizolvat învățătura despre Răscumpărare – deși în același timp a menținut „oboedientia activa” a lui Iisus Hristos –, și a făcut din inspirație numai o asistență dumnezeiască generală în ale sale **Das System der dogm. Theol.**, 1775 și **Die göttliche Eingebung der Schrift** (1771) etc.¹⁴.

Ei reflectau de altfel unele tendințe ale epocii luminilor, ale așa numitei „Aufklärung”.

6. În veacul al XVIII-lea domnește, din punct de vedere religios, **Deismul** în țările în care se răspândise Protestantismul. Deismul susține existența lui Dumnezeu, nemurirea sufletului și practica virtuții ca și înlocuirea religiei supranaturale prin marea afirmare a existenței unei Ființe supreme, care a dat legile guvernării lumii etc.

Aceasta este concepția despre religie a lordului **Herbert de Cherbury** († 1648) expusă în **De veritate** (1624) etc. În afară de **Tindal**, „marele apostol al Deismului” au urmat aceeași direcție **Lessing**, care vede în religia naturală termenul final al dezvoltării omenirii (**Die göttliche Erziehung des Menschengeschlechtes**, 1700), **Rousseau** în a sa **Profession de foi du Vicaire de Savoy**, **Diderot**, **d'Alembert**, **Helvetius**, **Voltaire**, **Friedrich al II-lea**, etc.

Bahrtdt (1792) încearcă în nenumărate scrieri să facă „biblică” Dogmatica creștină (**Bibl. System der Dogm.**, 1768), redând învățătura bisericească de nerecunoscut; apoi încearcă să facă

13 Idem, **ib.**, p. 61 sq.

14 Pentru toată această parte a se vedea Chr. Ernst Luthard, **Kompendium der Dogmatik**, pp. 59, 64.

Scriptura de prisos (**Die neuersten Offenbarungen in Briefen u. Erzählungen**, 1772); după care făcu din Morală temelia oricărei religii. **Reimarus**, în ale sale **Betrachtungen Über die vornehmsten Wahrheiten der natural. Relig.**, 1766, combătu și ateismul ca și existența lui Dumnezeu și atributele Sale apoi și Deismul..., în așa numitele **Wolfenbüttler Fragmenten** (1774-1778).

Biserica oficială protestantă s'a apărât „raționalizând” concepția ei, fapt care dezgustă pe un **Lessing**.

Această tendință de concesi e vizibilă în **Theologia Dogm. polemica** a lui **Seiler**, (1774), în **Institutio theolog christiani nostris temporibus accommodata** de **Döderlein**, (1780), în **Epitome Theol. Christ.** (1789), a lui **Morus** și mai ales în **Lehrbuch des christ. Glaubens** (1764) și în **Relig. der Vollkommenen** (1792) ale lui **Teller**.

Kant a dat un sprijin puternic protestantismului, arătând că, dacă rațiunea pură nu poate demonstra existența lui Dumnezeu (**Kritik der reinen Vernunft**, 1781), aceasta e postulată de rațiunea practică.

Urmarea acestui vâlmășag de idei a fost crearea unui raționalism vulgar, cea mai decăzută treaptă a istoriei dogmaticii protestante. El urmărea unirea Religiei raționale, deiste, cu Protestantismul¹⁵. E reprezentat de **Tieftrunk** cu a sa **Censur des protest. Lehrbegriffs** (3 vol., 1791-1795), de **Henke**, în ale sale **Lineamenta institutionum fidei christianae historico-criticarum** (1793-1795). El blamează trei superstiții în Dogmatica tradițională: Hristolatria, Bibliolatria și onomatolatria... Aceeași linie o păstrează **Stäudlin**, **Eckermann**, **I. E. Chr. Schmidt** din Gessen, **Röhr** ș.a. Dar dogmatistul raționalist prin excelență e **Wegscheider**, care, în ale sale **Instit. Theol. Christ. Dogm.** (1815), a raționalizat toate punctele de credință ale Dogmaticii creștine.

Hase (1834), a judecat asupra acest raționalism vulgar, împărțit în diferite grade și de alți teologi protestanți.

A urmat așa numitul superraționalism, care, în fața dilemei: Descoperire ori rațiune, pune la temelia credinței nu rațiunea, ci Descoperirea, (dar interpretată... tot de rațiune). Acestui început îi aparțin: **F. V. Reinhard** (cu **Mărturisirile** și **Predicile** sale, pe la 1810), **Knapp** († 1825), (cu **Vorles. über die christl. Glaubensl. nach dem Lehrbegr. der evang. Kirche**, 1827-1828), și **Storr** († 1805), (cu **Doctrina christ. pars theoreticae ss. litt. repetita**, din 1793).

Ca o reacție împotriva amestecului filozofiei în ale credinței, avem lucrările lui **Steudel** († 1837), (mai ales **Lehrbegr. der ev. protest. Kirche**, 1834) și ale lui **Beck** (1878), care reprezintă ideile ortodoxiei württembergheze în operele sale: **Einleitung in das Syst. der Christl. Lehre**, (1838), și **Vorlesungen über Christl. Glaubenslehre**, 2 vol., (1886), publicate după moartea autorului.

Așa s'a încheiat perioada vechii Dogmatici protestante.

Momentele ei de decădere se datoresc faptului că a pus centrul echilibrului ei nu în Descoperirea dumnezeiască, ci în rațiunea omenească și că a urmărit umbrele gândirii și științei omenești ca pe niște realități dumnezeiești. Și când a dat întâietate Revelație și i-a supus rațiunea omenească, a stabilit o incompatibilitate între ele, deși autorul ambelor e Dumnezeu.

Această evoluție atât de tragică nu s'a oprit însă aici. Ea își deapănă neconținutul. Mai departe o vom urmări, în liniile ei generale, până în zilele noastre¹⁶.

15 **ib.**, p. 66 sq.

16 După cum s'a văzut, în cuprinsul acestui capitol am apelat de mai multe ori la substanțialul rezumat al lui Chr. Ernst Luthard, **Op. cit.**, pp. 45-68.

CURENTE, ȘCOLI ȘI LUCRĂRI DOGMATICE ȘI SIMBOLICE REPREZENTATIVE ÎN PROTESTANTISM.

II.

De la jumătatea veacului trecut până la noi: 1. Teologia sentimentului. 2. Teologia speculativă: Hegel, adeptii și adversarii lui. 3. Teologia meditației. 4. Tendințe confesionale. 5. Raționalismul modern: Școala lui Ritschl. 6. Cauzele, obiectivul și corifeii teologiei dialectice sau a „crizei”. 7. Cele mai însemnate tratate de dogmatică protestantă.

Înfățișarea aceluși veritabil labirint al Dogmaticii protestante până la începutul veacului al XIX-lea am sfârșit-o cu ideea centrală a unei lupte, conștiințe sau nu, pentru întâietate, a factorului dumnezeiesc (Descoperirea) cu factorul omenesc (simpla rațiune, ori filozofia, metafizica, ori cercetările critico-istorice ale Bibliei, care-și impun concluziile lor doctrinei...), luptă care a culminat în două sisteme: cel raționalist și cel suprarationalist.

Influența lui Kant, care demonstrase că religia nu ține de domeniul speculativ intelectual al filozofiei, ci de cel practic-moral al trăirii, s'a resimțit din ce în ce mai mult, îndepărtând o parte dintre teologii protestanți de la deismul filozofic, dar și de la raționalismul teologic.

Ca urmare, unii dintre gânditorii protestanți au părăsit axa rațiune-Descoperire și au făcut să intervină nu rațiunea practică „ci credința și intuiția care ne dau cunoașterea nemijlocită a realității lor suprarationale”. Așa a făcut Fries urmat, în vremea noastră de Rudolf Otto (prin *Kantisch-Friesische Religionsphilosophie u. ihre Anwendung auf die Theologie*, Tübingen, 1909; *Das Heilige...*, Gotha, 1917) etc., apoi de F. Bousset și de alții¹.

Dar un mare răsunet a avut în veacul trecut Teologia lui de Wette și a lui Schleiermacher, care au adoptat acest punct de plecare.

1. **Teologia sentimentului** a mai avut precursori pe Lessing și pe Iacobi; dar a fost formulată și dezvoltată sistematic de W. de Wette și mai ales de Schleiermacher.

Wilhelm de Wette (1780-1849), a dezvoltat în scrierile sale (mai ales în *Ueber Religion und Theologie*, 1815, și *Lehrbuch der christliche Dogmatik*, 1813) ideea că religia e trăirea însuflețită de sentimentul prezenței lui Dumnezeu și al responsabilității noastre față de El și de semenii noștri.

¹ Vezi R. Otto, *Le sacré* (L'Element non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel), trad. franceză de André Jundt, Prof. la Facultatea de Teologie Protestantă din Paris, Paris, 1929; în prefața traducătorului, pp. 7-15.

Pe când filozofia se exprimă prin concepte, religia ne vorbește în limbajul simboalelor, pe care le scoate din toate capitolele Dogmaticii tradiționale.

Această direcție nouă este expusă în toată claritatea ei de **Fr. Schleiermacher** († 1834), care a tras și toate consecințele din premisele ei. Mai întâi în ale sale *Reden über die Religion* (1799) și apoi în Dogmatica sa (*Der Christliche Glaube*, 1821), el arată că religia nu e nici un act de cunoaștere, nici unul de voință, ci stă în conștiința nemijlocită și în sentimentul de dependență față de infinit.

Dogmatica găsește, prin urmare, temeiul și norma ei în conștiință. Ea descrie această dependență pe care o află în conștiință și se vedește astfel ca o știință descriptivă și nu normativă. Deci cuprinsul ei nu e dogma tradițională, ci ceea ce experimentează conștiința creștină. De aceea Schleiermacher procedează prin metoda inductivă, plecând de la citatele analizei acestei conștiințe, ca să ajungă la Dumnezeu și la voia Lui față de om, concretizată în persoana lui Iisus Hristos care e în centrul Dogmaticii sale.

Cu multă dreptate sau întrebat unii protestanți: Care poate fi valoarea obiectivă a unei asemenea experiențe subiective? Și atunci, la ce mai servește Descoperirea dumnezeiască²? Principiul experienței subiective a fost foarte rodnic în protestantism.

Totuși, ca urmași ai „Dogmaticii sentimentului”, nu sunt socotiți decât **Nitsch** (*System der Christliche Lehre*, Bonn, 1829) și **Twisten** (*Vorles. über die Dogmatik*, 1826).

2. Contemporan și coleg de profesorat la aceeași Universitate, (Berlin), cu Schleiermacher, **Hegel** își dezvoltă acolo sistemul său filozofic după care istoria lumii și a omului stă în evoluția ideii pure care tinde să treacă din inconștientă la conștiința desăvârșită. Astfel, ființa absolută ajunge la conștiința de sine în conștiința omului și, pe măsură ce acesta se ridică la conștiința infinitului, ea câștigă cunoașterea de sine ca spirit infinit. La aceasta omul ajunge prin artă, religie revelată și, în supremul grad, prin știință.

„Știința” e realizată prin rațiune, iar metafizica e încoronarea ei.

Ca de obicei, teologii protestanți s'au entuziasmat de această filozofie, după care „ceea ce e rațional, e real și invers...”.

Karl Daub (1765-1836), în *Catehetica* sa (1801) se arătase kantian convins, pentru ca apoi să fie tot atât de convins discipol al lui Fichte, apoi să se alipească de filozofia lui Schelling cu și mai mare entuziasm (cu ale sale *Theologumena*, 1806, și *Einleitung in die christliche Dogmatik*, 1809), apoi să se mărturisească partizan al lui **Böhme** (cu al său *Judas Iscariot*, 1816), pentru ca într-un târziu să sfârșească, ca hegelian (cu ale sale *Prolegomena*, 1831, și cu al său *System der christlichen Dogmatik*, publicat după moartea lui, în 1841).

Aceeași peregrinare filozofică o practică și **Philipp Manheineke** (1780-1846), care, în ediția I-a a Dogmaticii sale, *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft* (1819) exprima punctul de vedere al filozofiei lui Schelling, pentru ca în ediția a II-a (din 1827), să îmbrățișeze teoria lui Hegel.

Toate noțiunile Dogmaticii protestante ortodoxe să regăsesc îmbrăcate în sistemul hegelian: Tatăl (Ființa absolută), Fiul (această ființă coborâtă în finit), Duhul Sfânt (spiritul finit, care se ridică la conștiința Spiritului infinit...) etc.

² Vezi André Jundt, *Le rôle de la Métaphysique et de l'Histoire dans la Dogmatique protestante moderne; essai sur les principes de l'école de Ritschl* (Montbéliard, 1920), pp. 15-18.

D. F. Strauss demonstra cu mare vervă absurditatea pretenției de a se fi descoperit, în fine, în filozofia hegeliană, formula creștinismului, formula științifică, căreia nu-i rămâne decât să se dizolve în filozofie și anume, în filozofia panteistă. (*Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis*, 1872).

Un punct de vedere asemănător îmbrățișează și Bruno Bauer, L. Feuerbach, Bidermann, (*Christliche Dogmatik*, în 1855) și alții.

Impresia lăsată de această nereușită de a sprijini Teologia pe filozofie a fost de astădată mult mai durabilă. Teologii și-au revizuit pozițiile și s-au depărtat de speculațiile filozofice, adâncind problemele practice, de o însemnătate socială, mai ales.

Primejdia ca Teologia creștină să se prăbușească odată cu întreaga ei speculație doctrinală a impus „o luare de distanță” necesară față de filozofie și a readus pe primul plan, cu o mai mare îndârjire decât oricând, problema raportului învățăturii creștine cu speculațiile filozofice și cu studiile istorice, ca și aceea a echilibrului diferiților factori constitutivi ai operelor dogmatice în gândirea protestantă.

3. Prima formă a acestei rezolvări a dat-o așa numita „**Teologie a mediației**”, care a căutat să reducă elementul filozofic, în așa fel, încât să se producă un echilibru între acest element și cel descoperit, iar pe de altă parte, alături de elementul rațional să-și aibă partea lui de cînte și cel sentimental. Unul dintre primii reprezentanți mai moderați ai acestui curent e **Hase**, care a îmbinat în a sa *Evangelische Dogmatik* (1826, ed. a VI-a, 1870) și în a sa *Gnosis*, (3 vol., 1829, ed. a III-a, 1893), speculația idealistă mai slabă, cu Revelația (accentuată în *Rede über die Entwicklung des Protest.*, 1855). Mai aproape de Schleiermacher se situează **Schenkel** (cu a sa *Christliche Dogmatik vom Standpunkt des Gewissens aus dargestellt*, 2 vol., 1858) și ucenicul său **Schweizer** (*Christliche Glaubenslehre nach protest. Grundsätzen dargestellt*, 2 vol., 1863). **Weise** a încercat un eclectism din diferitele curente ale veacului în *Philosophische Dogmatik* (3 vol., 1855-1862), iar **Rothe** a căutat să combine elementele schleiermachiene cu cele hegeliene, în ale sale *Teologische Ethik* (3 vol., 1845) și *Zur Dogmatik* (1862).

I. P. Lange a dat o formă apologetic-spiritualistă operei sale (*Philosophische Dogmatik*, 1849, *Positiv. Dogmatik*, 1851 și *Angewendete Dogmatik*, 1852). O Hristologie mai aproape de cea a Ortodoxiei protestante a dat **Liebner** în *Christologie oder die christologische Einheit des dogm. System*, (1849), pe când **J. A. Dorner** a dat o sinteză mult prețuită a tuturor curentelor de până la el în *System der Christlichen Glaubenslehre* (2 vol., 1879). Fără speculație filozofică se prezintă *Christliche Dogmatik* (2 vol., 1851) a lui **Ebrard**. De școala biblică din Würtemberg țin: **Reiff**, (*Die christliche Glaubenslehre als Grundlage der christlichen Weltanschauung*, 2 vol., 1873), **Kübel**, (*Das christliche Lehrsystem nach d.h. Schrift dargestellt*, 1874), și **Laichinger** (*System der christlichen Glaubens und Sittenlehre*, 1876).

Școlii mistico-teosofice aparține **Schoberlein** (*Die Grundlehren des Heils*, 1848; *Die Geheimnisse des Glaubens*, Heidelberg, 1872; *Die Prinzip. und Syst. d. Dogm. Einleitung in die christliche Glaubenslehre*, Heidelberg 1851³).

4. Paralel cu aceste încercări de mediație, s'au dezvoltat unele tendințe confesionale expuse de numeroși dogmațiști de frunte din diferitele țări protestante. Specialiștii împart

3 Pentru această parte, vezi Chr. E. Luthard, *Kompendium der Dogmatik*, cit. supra, pp. 73-74.

în două categorii lucrările dogmatice cu un accent confesional particular mai pronunțat: unele sunt o expunere istorică a Dogmaticii confesiunii respective, după modelul celor clasice, iar altele au un caracter mai independent, menținând totuși punctele deosebitoare de învățură mai ales calvine sau luterane. În prima categorie se numără: **Hase** (*Hutterus redivivus*, Leipzig 1828), **H. Schmidt** (*Dogmatik der evang. luth. Kirche*, Frankfurt, 1883), **Hepe** (*Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16 Jaththundert*, Göttingen, 1857, 3 vol.; *Dogmatik der evang. reformierten Kirche aus den Quellen*, Elberfuhr, 1861), **Schneckenburger** (autor al unei Simbolici interprotestante), în articolele publicate de Güder în Stuttgart, 1855, și în *Zur Kirchl. Christologie*, Pforzheim, 1848) etc.

Din a doua categorie de lucrări independente, fac parte: **Dogmatica lui Martensen** (1850, Leipzig), scrisă în spiritul apologetic-spiritualist și *Die heilige Liebe* (1840) a lui **Sartorius**, deosebită prin căldura inimii, în care a învăluit problemele dogmatice.

Dar a doua parte a veacului trecut a fost ilustrată de câteva nume de dogmațiști de o valoare excepțională în protestantism, din același curent. Dintre aceștia **Thomasius** s'a distins prin erudiția sa în *...Christliche Erlosung*, în 3 părți (1852 sq.). El accentuează punctul de vedere luteran și dezvoltă pentru prima oară teoria kenoziei care va avea un viitor strălucit în Dogmatica creștină. În același spirit mai ortodox înfățișează Dogmatica sa **Philippi**, împărțită în 6 volume sub titlul general de *Kirchliche Glaubenslehre* (1. Proleg.; 2. Ursprüngliche Gottesgamsch. 3. Störung. 4. Wiederherst. 5. Zueignung. 6. Vollendung; Güttersloch, 1854 sq.). **Hofmann** a luat ca punct de plecare gândirea lui Schleiermacher, în care a încadrat toate rezultatele progresului științei Scripturilor, accentuate potrivit tendințelor școlii württembergheze și devenind unul dintre cele mai rodnice sisteme ale epocii sale (cu *Schriftbew.* 3 părți, Nordl., 1852-1855 și *Schutzschriften*, 1856-59). Tot în spirit luteran, deși liberal scrisă, e *Lutherische Dogmatik, histor.-genet. dargestellt* (Leipzig, 1861), *Der Kirchglaube in s. geschtl. Entwicklung*, (1868) și *Das System...*, (1874), ale lui **Kahnis**. Și **Vilmar** a accentuat în Dogmatica sa notele caracteristice ortodoxiei luterane. O putere deosebită, speculativă, vădește ucenicul lui Hofmann, **Fr. H. R. Franck** (din Erlangen) în trilogia *System der christlichen Gewissheit*, (2 vol., Erlangen, 1870), *System der Christl. Wahrheit* (2 vol., 1878-80) și *System der Sittlichkeit* (2 vol., Erlangen, 1884), care formează una dintre expunerile apologetic-speculative cele mai însemnate din întreaga Istorie a Dogmaticii protestante. Deosebit, printr-o putere mare de concizie și cuprinzând toate elementele speculative și istorice ale unei Dogmatici protestante, cu tendințe ortodoxe e acel *Kompendium der Dogmatik* al lui **Luthardt** (Leipzig, 1865), care – refăcut de mai multe ori – e mult folosit și azi⁴.

O tendință strict confesională neo-calvinistă s'a manifestat în Olanda prin pastorul **Krop** ș.a. și în Franța prin gruparea împrejurul revistei „Foi et vie” condusă de pastorul **Doumergue** și mai ales prin acela al profesorului **Auguste Lecerf**, care a fost marele teoretician apologist al ei, prin cele două scrieri principale ale sale de: introducere la Dogmatica reformată (*De la nature de la connaissance religieuse*, 1931, și *Du fondement et de la spcification de la connaissance religieuse*, Paris, 1933). Tendințe similare, speculativ conservatoare, dar deschise spre orice spiritualitate regeneratoare de trăire lăuntrică a reprezentat piosul profesor luteran **André Jundt**, în mai multe din scrierile sale.

4 Lui îi datorăm, în general, și informațiile asupra acestui capitol.

O tendință asemănătoare a însemnat pentru Teologia reformată **Prof. Henri Monnier** (*La mission historique de Jesus*, ed. a II-a, Paris, 1914, *La notion de l'Apostolat*, Paris, 1903 și *Essai sur la Redemption*, Paris, 1929). **Gaston Frommel**, profesor, e dogmatistul elvețian de o autoritate deosebită, prin adâncimea cu care a tratat problemele Dogmaticii sub un aspect nou. Ea trebuie să descrie experiența comunității creștine. *L'expérience chrétienne, un cours de Dogmatique*, 3 vol., Neuchâtel, 1916; *La Psychologie du Pardon et la Croix*, Sainte Croix, 1905).

5. O a treia metodă de a căuta ieșire din prăbușirea care amenința teologia protestantă în veacul trecut a fost aceea a raționalismului modern, polarizat de școala lui Albrecht Ritschl. El contestă Dogmaticii creștine caracterul de știință speculativă, neadmițând ca ea să se servească de un sistem oarecare spre a-și formula propriile învățături. Cu aceasta el se opune școlii hegeliene. Dar, în același timp, el se opune și tendinței sistemului lui Schleiermacher de a pune la temelie Dogmaticii experiența religioasă personală, intimă, a teologului; aceasta ar avea o valoare redusă, strict personală. În această greșală a căzut și **Richard Rothe** și mulți alții. **Richard Adalbert Lipsius** (1830-1892), împărtășind aceleași idei, dăduse următoarea soluție impasului: dogmatistul trebuie să ia ca punct de plecare conștiința creștină colectivă (*Glaube und Lehre, theologische Streitschriften*, Kiel, 1871; *Lehrbuch der evang. protest. Dogm.*, Braunschweig, 1876 etc.). Dar tot conștiința personală a teologului rămâne arbitru în alegerea elementelor componente ale acestei experiențe; deci metoda se reduce la aceea a lui Hofmann și a atâtor altora.

Albrecht Ritschl va da o altă soluție: Dogmatica creștină trebuie să se plaseze pe tărâmul obiectiv al istoriei și să formuleze învățături universal valabile, scoțând principiile ei din creștinism ca religie pozitivă și istorică și anume din manifestările lui colective, la care iau parte toate funcțiunile sufletești, nu numai sentimentul. Comunitatea reflectează persoana și activitatea Întemeietorului ei, Iisus Hristos.

Dogmatica are un rol normativ: pe temeiul principiului formal al vechii ortodoxii protestante, Scriptura Sfântă, năzuiește să arate nu ceea ce Dumnezeu e în Sine Însuși, ci în raport cu comunitatea celor credincioși, mai ales cu aceea a primilor creștini, ale căror experiențe sunt normative (iubirea). Preexistența și dumnezeirea veșnică a lui Iisus Hristos sunt excluse de experiența comunității ca și învățătura despre Sfânta Treime. Ritschl se opune în același timp întemeierii Dogmaticii pe metafizică și pe datele științei istorice.

Trebuie să se facă o reformă a Dogmaticii, atribuindu-se doctrinei creștine caracterul specific de cunoaștere religioasă „sui generis”. Principalele sale scrieri în care a expus aceste idei program pentru școala sa sunt: *Die christliche Lehre der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3 vol. (Bonn, 1870-1874); *Die Christliche Vollkommenheit*, (Göttingen, 1874); *Theologie und Metaphysik*, (Bonn, 1881).

Cu problemele ridicate de Albrecht Ritschl, școala căreia i-a dat naștere el se plasează în centrul Dogmaticii protestante moderne. Într'adevăr, această Teologie a fost îmbrățișată, cu un entuziasm excepțional, de protestanții din toate țările. Astfel, Aguilera o anunță protestantismului francez ca „La Thologie de l'avenir”, (Paris, 1885); iar Harnack îl prezenta pe Ritschl drept „ultimul Părinte” al Bisericii luterane.

În același timp se ridica împotriva ei o pleiadă de teologi de mână întâi. Dar școala formată de ritschlianism a cuprins tot ce a avut mai ales protestantismul de pretutindeni.

Vom aminti numele celor mai reprezentativi din acești „ucenici” în „felurite grade” ai acestei școli:

Cel dintâi, **Wilhelm Herrmann**, a arătat (în *Die Metaphysik in der Theologie*, Halle, 1870; *Die Religion im Verhaeltnisse zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*, Halle, 1879)⁵, că religia e necesară vieții morale și că Apologetica se întemeiază pe Morală, că între cunoașterea științifică și cea religioasă nu e nici o legătură – fapt absolut nesatisfăcător pentru om –, pentru care a fost aspru criticat de cugetători ca **Boutroux**⁶ și de alți protestanți, ca **Maurice Goguel**⁷.

Iuliu Kaftan în *Das Wesen der christlichen Religion*, Basel, 1881; *Die Wahrheit der Christlichen Religion*, Basel, 1888 și *Dogmatik...*, 1897), a manifestat tendințe mai ortodoxe în sânul acestei școli, criticând dualismul cunoașterii religioase și al celei științifice; arată apoi nevoia dogmei și a Dogmaticii pentru Biserică, tăgăduită de Ritschl, Harnack și alții...

Aceleași tendințe le are teologia lui **H. H. Wendt** (în *Der Erfahrungsbeweis für die Wahrheit des Christentums*, Göttingen, 1897 și în *System der christlichen Lehre*, 2 vol., Göttingen, 1906-1907), cu toate că nu din același punct de vedere.

Astfel el critică argumentarea speculativă și dă o nouă interpretare ideii de Revelație. **A. v. Harnack** (mai ales în *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900), *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (3 vol., Tübingen, 1909) și *Dogmengeschichte, Grundriss der Theologischen Wissenschaften...*, (Freiburg im B., 1893), deosebește în toate fenomenele, și în cele religioase, ceea ce e esențial și permanent de ceea ce e trecător: „Dumnezeu Părintele, Providența, fericirea, valoarea infinită a sufletului omenesc, aci e Evanghelia întreagă”⁸. El arată că ideea de „dogmă” e străină creștinismului primar și ea se datorește intervenției spiritului grec, deci Dogmatica n'are ce căuta într'o Biserică Evanghelică; ea trebuie înlocuită cu o altă disciplină care să arate conținutul Evangheliei și în același timp s'o pună în legătură cu gândirea contemporană. **P. Lobstein** (*Essai d'une Introduction à la Dogmatique Protestante*, Paris, 1896; *La notion de la preexistence du Fils de Dieu*, Paris, 1883), arată că „credința” (la foi), implică și o cunoaștere; filozofia ușurează împărtășirea cu putere și lumină a adevărilor luate din Evanghelie. El arată cum se împacă poziția lui Ritschl și a lui Kaftan, de o parte, a lui Herrmann și a lui Harnack de alta, în privința „dogmei”: Prin „dogmă” nu trebuie să se înțeleagă o formulă dată de autoritatea bisericească (Herrmann și Harnack), ci „traducerea autentică a experienței religioase a lui Iisus, care-și trage substanța din Evanghelia trăită și proclamată de comunitatea creștină, corespunzând nevoilor epocii actuale”⁹. **Theodor Haering**, la rândul său a arătat că temeiul obiectiv al credinței e Descoperirea. E o deosebire între această credință și dogmatică; știința aceasta teologică are un caracter simbolic (*Der christliche Glaube – Dogmatik*, Stuttgart, 1906; *Die Lebensfrage der systematischen Theologie, Die Lebensfrage des christlichen Glaubens*, Tübingen, 1895). Iată câteva cuvinte despre problemele „școlii lui Ritschl”.

5 Vezi Maurice Goguel, *Wilhelm Herrmann et le problème religieux actuel* (Paris, 1905), și Emile Boutroux, *Science et Religion dans la Philosophie contemporaine*, ediția a 80-a (Paris, 1925), pp. 209-227.

6 Emile Boutroux, *Op. cit.*, p. 224 etc.

7 Maurice Goguel, *Op. cit.*, p. 224 etc.

8 A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1900, p. 44.

9 André Jundt, *Le rôle de la Métaphysique et de l'Histoire dans la Dogmatique protestante moderne...*, p. 111.

Amintim că această școală numără printre adepți o seamă de apologeti (Schultze) de nou și vechi-testamentariști etc. Împotriva ei s'a ridicat o altă școală, după care cunoașterea creștinismului nu e cu puțință decât în lumina legilor generale ale studiului comparativ al Religiiilor, (**Die religionsgeschichtliche Schule**, sub influența unui Usener, Mommsen, Schwartz, Norden, Reizenstein, Wellhausen..., care sunt departe de preocupările propriu zis creștine); inițiatorii acestei școli sunt: **Wilhelm Bousset**, 1865-1920; **Hermann Gunkel** și **Ernst Troeltsch**, (toți profesori de Teologie). Contra atacurilor ei, pe lângă mulți alții, au replicat: **Friderich Traub** (**Theologie und Philosophie**, Tübingen, 1919), Georg Vobbermin (**Geschichte u. Historie in der Religionswissenschaft**, Tübingen, 1911) etc.

În Franța, această școală a avut mulți adepți însemnați: amintim pe **Auguste Sabatier** (**Exquisse d'une Philosophie de la Religion d'après la psychologie et l'histoire**, Paris, 1897; **La doctrine de l'expiation et son evolution historique**, Paris, 1903; **Les Religion d'autorité et la Religion de l'esprit**, Paris, 1903), și căruia i se datorește în special distincția între „foi” și „croyance” a protestantismului francez.

Fernand Ménégoz (**Le christianisme: vie nouvelle**, Paris, 1943), împreună cu Sabatier magistrul său, și cu alți mari corifei ai mișcării liberale protestante din ultima vreme, au păstrat numai vocabularul tradițional; gândirea lor e cu totul străină de ceea ce exprimă cuvinte ca: Treime, Mântuitor, Fiul lui Dumnezeu, Duh Sfânt, mântuire, răscumpărare etc.

6. Marile frământări sociale, mondiale, de tot felul la care a dat naștere primul război a pus problema religioasă în fața conștiinței creștine, într-o formă mult mai acută decât oricând în perioada contemporană.

Bisericele protestante și-au strâns rândurile pentru a face front comun în rezolvarea marilor probleme sociale ridicate de vremuri; ba au făcut apel și la celelalte confesiuni creștine, cea ortodoxă și cea romano-catolică pentru a se uni cel puțin în chestiunile sociale (Stockholm, 1925); dacă nu și în cele de credință (Lausanne, 1927, Amsterdam, 1947 etc.). Sfășierea lor lăuntrică era una din piedicile la această unire. Se știe rezultatul: apropierea și unirea lor.

Dar o altă urmare a marilor frământări mondiale de după primul mare război, care sunt departe de a se fi potolit în vremea noastră, a pus Germaniei protestante, atât de încercată în acești ultimi 35 de ani, dilema hamletiană: „a fi sau a nu fi”! Rezolvarea a dat-o, radical, pe cu totul alte baze decât cele tradiționale, „Teologia dialectică” sau „a crizei”.

Mișcarea ce va fi schițată aici a fost comparată de un profesor protestant, A. Müller, cu mustul care fierbe și din care va ieși vinul cel limpede și întăritor.

Poziția ortodoxă față de această mișcare a fost definită de profesorul Brațiotis de la Atena, în chipul următor: „Ea e vrednică de multă atenție și e nevoie să fie urmărită cu atenție încordată... nu numai fiindcă (ortodocșii) avem ceva de învățat de la ea ci fiindcă avem temeinică nădejde cum că dezvoltarea ei mai departe ar aduce-o mai aproape de Ortodoxie”¹⁰.

10 Vezi Prof. N. Chițescu, **Ortodoxie și Protestantism**, studiu publicat în „Ortodoxia”, rev. Patriarhiei Române, anul II, nr. 3, iulie-septembrie 1950, nota de la pp. 433-437, notă în care se rezumă mai ales studiul citat al lui Brațiotis și reprodușă aici. Se poate afirma cu Barth că opoziția lui împotriva celorlalte confesiuni, începând cu romano-catolicismul, se rezumă la refuzul primirii ideii de „analogia entis” care apropie pe Dumnezeu de om și-i acordă participarea la sfințenia divină prin har (cf. **Dogmatik**, vol. I, p. VIII, München, 1932).

„**Teologia Dialectică**” (numită astfel după metoda folosită în demonstrarea tematicii ei), „a cuvântului lui Dumnezeu”, „a crizei” (provocată de conștiința păcătoșeniei sau „a judecății”), e cel mai puternic curent religios contemporan, care a impresionat nu numai protestantismul de pretutindeni, ci și romano-catolicismul (printr-un iezuit ca Przwara), ba încă, precum am amintit, și gânditori ortodoși (ca Nicolae Berdiaev, P. Brațiotis ș.a.). Acest curent a reușit să zdruncine pozițiile protestantismului dizolvant de azi în care predomină liberalismul și criticismul raționalist (ca metodă biblică și doctrinară), psihologismul și raționalismul (materie și formă a învățaturii – rezultate ale experienței strict individuale).

Corifeii acestei mișcări, care a cuprins lumea protestantă de pretutindeni și care ne interesează și pe noi, ortodocșii, prin aceea că reprezintă o năzuință de apropiere în puncte de doctrină și de spirit înrudite cu cele patristice, sunt **Karl Barth**, **Fr. Gogarten**, **Emil Brunner** și **Ed. Thurneysen** – toți de aceeași vârstă. Karl Barth (născut în 1886 în Basel), a fost discipol al lui Herrmann la Marburg; a evoluat prin principalele școli și curente ale Protestantismului german, luându-și apoi alt punct de plecare în marea criză care a urmat după primul război mondial, manifestată prin sentimentul unui adevărat faliment al principiilor conducătoare ale colectivităților și indivizilor, ale istoriei însăși – arena păcatului și osândei. Toate ideile curente ale protestantismului contemporan, vărsau în subiectivism și relativism. Din labirintul lor, Karl Barth se întoarce la unitatea Cuvântului lui Dumnezeu, la unica acțiune obiectivă – abandonând astfel poziția seculară a Dogmaticii protestante, care pornea de la experiența individuală, de la subiectivismul antropocentric. Teocentrismul acesta se afirmă cu putere în **Der Romerbrief** (ed. I-a, München, 1918) iar în anul următor, la Congresul de la Tambach-Turingia, Barth anunță protestantismului german noul său mesaj, care are să punctul de plecare al unei mișcări asemănătoare, și mai durabilă decât, a lui Schleiermacher sau a lui A. Ritschl, din veacul trecut. Profesor pe rând și doctor „honoris causa” la mai multe universități, invitat în toate părțile lumii, spre a lămuri propriul sistem, schițat prin predicile sale (**Vom christlichen Leben**, München, 1928), prin diferite comentarii biblice (**Vorlesung über 1 Kor. 15 – Die Auferstehung der Toten**, München, 1926, ed. a II-a; **Erklärung der Philipperbrief**, München, 1928), prin felurite tratate (**Das Wort Gottes und die Theologie**, 1929; ibidem, a III-a ed.), dar și mai ales de Dogmatică (de pildă **Prolegomena zu einer christlichen Dogmatik**, ibidem, 1927, **Credo**, ediție franceză, trad. de Pierre și Jean Jundt, Paris, 1936; **Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatoirischen Lehre** (Zollikon-Zürich, 1938) și mai ales marele său tratat de Dogmatică, în curs de apariție, – Barth apare ca personalitatea cea mai de vază a protestantismului de azi.

Friderich Gogarten, paroh, ca și Barth, la început, apoi profesor la Iena, se revelează ca un mare pionier al noii mișcări paralel și independent la început – prin operele sale de căpetenie, (**Die religiöse Entscheidung**, Iena, 1921, **Von Glauben u. Offenbarung**, Iena 1923; **Ich glaube an den dreieinigen Gott**, ib., 1926; **Glaube und Wirklichkeit**, ib. 1928).

Emil Brunner, profesor la Zürich, (despărțit de Barth prin studiul său **Natur und Gnade**, la care acesta a răspuns scurt prin: „Nein! Antwort an E. Brunner”), are ca principale opere: **Erlebnis, Erkenntnis und Glaube**, (Tübingen, 1923); **Die Grenzen der Humanität**, (ib., 1922); **Religionsphilosophie evang. Theologie** (ib., 1927); **Der Mittler**, (ib., 1929); **The Theology of Crisis** (ib.); **Das Grundproblem der Ethik**, (ib., 1931) și, de asemenea marele său **Tratat de Dogmatică**, în mai multe volume etc.

Ed. Thurneysen, paroh în Basel și marele prieten al lui Barth și colaborator la mai multe dintre operele acestuia are câteva scrieri dintre care amintim: **Das Wort Gottes u. die Kirche** (München, 1927), **Die Aufgabe der Theologie** (ib.).

Înconjurați de simpatia unei imense părți a teologilor protestanți de astăzi, întăriți prin atitudinea antihitleristă și antinazistă a corifeilor mișcării și secundați de o pleoră de discipoli și admiratori, dialecticienii au dat naștere unui sistem încă nestabilit asupra unor puncte.

Dăm aici un rezumat extrem de sumar al principalelor idei ale Teologiei Dialectice, amintind că unele critici ce s-au formulat asupra lor în Ortodoxie – și de care noi ne-am slujit pe alocuri în prezenta notă – se găsesc în studiile **Die Krisis des Protestantismus u. die russische Orthodoxie**, de **Nicolae Berdiaev**, în caietul 1 din revista „Orient u. Occident” și „H Διαλεκτική θεολογία Karl Barth καὶ τῶν περὶ αὐτὸν – extras din vol. omagial închinat Arhiepiscopului Atenei, Hrisostom (Atena, 1931), p. 187-219, de Panait Brațiotis.

Metoda dialectică, care a dat numele principal acestei mișcări religioase, se caracterizează prin aceea că orice afirmație religioasă e considerată ca antiteza altei afirmații, prin faptul că adevărata Teologie face deosebire netă între ceea ce afirmă omul despre sine, despre Dumnezeu și despre raportul său cu Dumnezeu și ceea ce revelează Însuși Dumnezeu omului în această privință.

Această dualitate de concepții – mod antinomic al Revelației și al reflectării ei în inima omului și rezultat al confruntării realităților din două domenii, despărțite printr-o prăpastie de netrecut: cel cosmic și uman, cel transcendent și divin – se topește în unitatea firii divino-umane, necuprinsă de mintea omenească. (Ex.: Hristos: Om? Dumnezeu? – Dumnezeu-Om! – Întruparea: Monofizitism? Nestorianism? – Theantropie! Harul? Omul? – Colaborarea! Păcatul? Harul? – Ambele!...). Iar antinomiile dialecticii creștine sunt cu atât mai adevărate, cu cât par mai paradoxale minții omenești (ex.: Trei Persoane, o Ființă!), ele nefiind paralogice și neraționale, ci supralogice și suprarationale.

Cât despre obiectul noului sistem de gândire al Teologiei dialectice, s'a observat că el a luat naștere din intenția autorilor săi de a corecta, numai, vechile sisteme.

a) Cel dintâi punct de învățătură caracteristică îl constituie ideea despre Dumnezeu și despre raportul lui cu lumea.

Dumnezeu rămâne cu totul de nepătruns pentru om: „finitum non capax infiniti” (formula calvină, opusă celei luterane: „finitum capax Infiniti”). Dacă nu s'ar descoperi pe Sine prin Cuvântul Său, ar rămâne pentru om cu totul ascuns. Dar chiar descoperit, El rămâne mai departe tot acel „Deus absconditus”.

Singura atitudine în fața abisului care desparte pe om de Dumnezeu este smerenia nimicnicei omenești... (Din punct de vedere ortodox, amintim că ambele formule, completându-se, sunt adevărate luate separat: „finitul nu e capabil de Infinit” și „finitul e capabil de Infinit”. Într'adevăr, prin Întrupare, Infinitul s'a încadrat în finit: Dumnezeu s'a făcut om; „cel ce a văzut pe Fiul a văzut pe Tatăl” (In 14, 9). Dacă, după Ființa Sa, Dumnezeu rămâne transcendența absolută, energile Sale cele necreate sunt fața imanență a lui Dumnezeu, aplecată către lume și în contact cu ea, sensibilă ei).

Cât despre lume și istorie, dialecticienii deosebesc două veacuri, sau lumi: una, prezentă, a timpului, a istoriei, a căderii, a catastrofei, a stării de păcătoșenie, în care domnește corupția și totul se termină cu moarte; alta, cea viitoare, a veșniciei, a

supraistoriei, a nescricăciunii, a lui Dumnezeu, încununată de viață veșnică. (Din punct de vedere ortodox, observăm că lumea aceasta și istoria au fost sfințite și transfigurate în supra istorie și veșnicie, prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, care a făcut trăsătura de unire între temporal și veșnic, istorie și supraistorie, dând un sens divin-umanului însuși).

b) Așa cum reiese din unele studii ale teologilor dialecticieni, ca **Offenbarung, Kirche, Theologie** al lui **Barth** (München, 1934), ei iau ca punct de plecare realitatea „obiectivă”, care e „Descoperirea dumnezeiască”, cuprinsă în „Sfânta Scriptură” și în „Iisus Hristos”. Ea „e istoria” neistorică, supraistorică („unhistorisch”, „überhistorisch”), care descoperă nu ideile oamenilor despre Dumnezeu, ci pe ale lui Dumnezeu despre oameni și către oameni.

c) În ce privește Persoanele Sfinte Treimi, Teologia Dialectică, spre deosebire de cea a lui Ritschl, sau Schleiermacher, pleacă de la necunoscut la cunoscut, spre a reda adevărata idee despre Dumnezeu: de la Treime, la Persoanele Treimice și apoi la om, și nu invers (**Der Mittler**, de **Brunner**).

În jertfa de pe Golgota, dialecticienii nu văd și triumful iubirii lui Dumnezeu, ci numai judecata groaznică a Judecătorului nemitarnic și neîndurat... Iar Învierea este evenimentul „supraistoric”, care explică întreaga viață istorică a Domnului.

d) Credința nu mai e o stare evanghelică de siguranță și pace a încrederii fiului în făgăduielile părintești, o aruncare în brațele părintești, ci o stare de frământare și de zbucium, în care se experimentează cuvintele: „Cred, Doamne, ajută necredinței mele!”.

Întreaga credință se preface în nădejdea eshatologică a definitivei biruințe a Împărăției lui Dumnezeu la sfârșit – acest „sfârșit” fiind hotarul dintre timp și veșnicie (v. art. „Ortodoxie și Protestantism”, citat de noi mai sus, în notă).

7. Iată cele mai însemnate tratate de Teologie Dogmatică ale protestantismului¹¹: **Fr. H. R. Frank**, *System der christlichen Wahrheit*, 1878 etc.; **M. Kähler**, *Die Wissenschaft der christlichen Lehre*, 1883 etc.; **Fr. Nitzsch**, *Lehrbuch der evang. Dogmatik*, prelucrat de **H. Stephan**, ed. a III-a, 1912; **J. Kaflan**, *Dogmatik*, 1897 etc.; **Th. Haering**, *Der christliche Glaube*, 1906 etc.; **H. H. Wendt**, *System der christl. Lehre*, 1906-1907; **A. Schlatter**, *Das christliche Dogma*, 1911 etc.; **G. Wobberin**, *Systematische Theologie nach religions psychologischer Methode*, 1913-1926; **L. Lemme**, *Christl. Glaubenslehre*, 1928; **H. Stephan**, *Glaubenslehre*, 1921 etc.; **H. Lüdemann**, *Christl. Dogmatik*, 1924-25; **R. Seeberg**, *Christliche Dogmatik*, 1924 sq.; **E. Troeltsch**, *Glaubenslehre* (prelegere), 1925; **C. Stange**, *Dogmatik*, I, 1927; **K. Barth**, *Die Christl. Dogmatik*, I, 1927 etc.; *Die Kirchliche Dogmatik*, I, 1931; **K. Heim**, *Der evangelische Glaube u. das Denken der Gegenwart*, I, Glaube u. Denken, 1934 etc.; **Schaefer**, *Theozentrische Theologie*, 1928; **Fr. Gogarten**, *Glaube und Wirklichkeit*, Iena, 1928; **E. Brunner**, *Dogmatik*, (Zürich, 1934), mai multe volume; *Erkenntnis und Glaube* (ed. II-a), Tübingen, 1923; **W. Koepp**, *Einführung in die Evang. Dogmatik*.

Rezumate: **Chr. E. Luthard**, *Kompendium*, ed. XIII, 1933. Așa numitele **Grundrisse**: **H. Schultz**, 1892; **O. Pfleiderer**, 1898; **M. Reischle**, 1902; **O. Kirn**, 1921; **Th. Bachmann**, 1908; **R. Heim**, 1923; **K. Dunkmann**, **M. Schultze**, 1918; **R. Girgensohn**, 1928; **W. Hermann** 1925; **R. Seeberg**, 1932.

¹¹ Mai ales după **Paul Althaus**, profesor la Erlangen, *Grundriss der Dogmatik*, partea I, ed. a II-a, Erlangen, 1936, p. 110.

Pentru vechea Teologie luterană: H. Schmidt, *Dogmatik der ev. luter. Kirche*, 1893; K. A. Hase, *Hutterus redivivus-Dogmatik der ev.-luther. Kirche*, 1883; R. H. Grützmacher, *Textbuch zur System, Theologie u. ihrer Geschichte*, 1923.

Pentru vechea Teologie calvină: Calvin, *Institutions de la religion chrétienne*, ed. Pannier, (Paris, 1939).

Textele Mărturisirilor de credință se găsesc, în limba originală pentru cele luterane, la J. T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, cu o introducere de Th. Kolde, ed. XI, Gütersloh, 1912; și mai ales *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, ed. a II-a, (Göttingen, 1955) în 2 vol.

Pentru cele reformatice, E. F. Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, cu textele în limba originară, însoțite de introducere istorică și un registru (Leipzig, 1903).

Simbolice: H. Mulert, W. Gass, F. Kattenbusch etc.

Enciclopedii: *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* (ed. a 3-a, Leipzig, 1892).

În limba franceză avem ca introducere la Dogmatica Prot.: P. Lobstein, *Essai d'une Introduction la Dogmatique Protestante*, Paris, 1896; apoi G. Frommel, *L'expérience chrétienne, un cours de Dogmatique*, (Neuchâtel, 1916, 3 vol.), H. Monnier, *La mission historique de Jesus*, Paris, 1914, M. Vaucher, *Introd. à la Dogmatique luthérienne*, (Paris, 1921).

Pentru Teologia neocalvinistă: August Lecerf, *Introduction une Dogmatique reforme* (2 vol., Paris, 1932, 1938).

Enciclopedii: *L'encyclopédie des sciences religieuses* a lui Lichtenberg (Paris, 1878, etc.), *Le Dictionnaire de la Bible*, al lui A. Westphall, 3 vol. (Paris, 1932, etc.).

OBIECTUL TELOGIEI DOGMATICE ȘI SIMBOLICE DOGMĂ ȘI TEOLOGUMENĂ

Lauda dogmei: 1. Definiția și istoricul ei. 2. Delimitarea noțiunii și a numărului dogmelor. 3. Categoria teologumenelor. 4. Opiniile particulare ale teologilor. 6. Împărțirea dogmelor: la ortodocși, la romano-catolici și la protestanți.

Teologia Dogmatică se poate defini pe scurt: „expunerea sistematică a dogmelor”; de aici nevoia de a descrie pe larg obiectul acestei discipline teologice. Dogma definește și încheie Descoperirea, fiind ca un „terminus ad quem” al ei.

La obârșia ei stă de-a pururi nesecatul izvor vital al cunoașterii celor dumnezeiești, stau străvechile experiențe inefabile ale unui proces teogonic și cosmogenic în conștiința

omenească, al Revelației primordiale¹. Tainele vieții intradivine înseși consemnate în Revelația dumnezeiască, cu cele două izvoare ale ei, își află aici expresia autenticată de infailibilitatea Bisericii. E ca și cum Biserica ar primi valul Revelației, care-i inundă aria cunoașterii și l-ar indigui parte cu parte, stabilindu-i albia, pentru ca sufletele cercetătoare de adevăr să ancoreze drept la limanul adevărului, nemaiplutind la întâmpare. E ca și cum Biserica ar primi piatra nestemată a adevărului și ar cizela-o, ar polei-o, pentru a-i scoate în relief strălucirea unică.

Biserica nu părăsește tărâmul Revelației dumnezeiești formulând dogma, ci ca și cum ar primi niște energii luminoase supracosmice, le proiectează din îngustul spațiu al temporal-spațialului în imensitatea veșniciei.

De aceea, Sfinții Părinți au asemănat dogmele cu niște turnuri de apărare a adevărului, iar pe cei ce le propovăduiesc i-au asemănat cu candelile care proiectează lumina lor asupra icoanelor, în fața rugătorilor prosternați.

Sf. Maxim Mărturisitorul vorbind despre poarta Bisericii care duce la mântuire, spune că „această poartă este înconjurată de turnuri, adică de întăriturile dogmelor dumnezeiești..., arătând că cei ce vor să creadă drept, trebuie să intre în lăuntrul unghiului, adică în Biserică, prin întăriturile acestea și să fie apărați de ele.

Căci cel ce e asigurat de turnurile dogmelor dumnezeiești ca de niște întărituri ale adevărului, nu se teme de gândurile și de dracii, care-l amenință cu pierzarea”².

Tot el arată de asemenea că „candelile care ard toată viața în Biserică, răspândind lumina mântuirii, sunt și treptele care susțin buna ei rânduială. De pildă, învățătorul înțelept al dumnezeieștilor și înaltelor dogme și taine e o candelă care descoperă învățături necunoscute înaintea mulțimii. Deci această lumină preface și pe cel ce o primește într’o candelă”³. De aceea, mare este osânda celui ce „dogmatizează”, adică vorbește despre Dumnezeu și cele în legătură cu El, fără pregătirea morală și religioasă necesară, precum am văzut, din cele grăite de Sf. Diadoh al Foticeei despre cei care „filozofează despre Dumnezeu stând în afară de Dumnezeu”.

Iar față de cei ce nu recunosc dogmele, Sf. Antonie cel Mare recomandă mila: „Nu trebuie să urâm pe cei ce au uitat de viețuirea cea bună și plăcută lui Dumnezeu și care nu recunosc dogmele drepte și iubite de Dumnezeu, ci mai vârtos să ne fie milă de ei, fiind slabi în puterea de a deosebi lucrurile”⁴.

1. Două sunt caracteristicile esențiale ale dogmei: Ea este mai întâi un adevăr descoperit și apoi formulat de Biserică. Ambele acte care caracterizează o dogmă, descoperirea și definirea, s’au săvârșit prin împreună-lucrarea Duhului Sfânt, care a inspirat pe profeți și a asistat sfintele sinoade în formularea ei. Astfel, nu se poate știrbi nici unul dintre aceste privilegii ale dogmei de care țin de altfel toate notele ei caracteristice, căci nu poate fi investită cu caracterul de dogmă o învățătură care nu e descoperită în Sfânta

1 Cf. F. Schelling, *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*, Paris, 1945, 2 vol., trad., introducere și note de S. Jankelevitch.

2 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, întrebarea XLVIII, Filocalia, vol. II Sibiu, 1943, p. 169.

3 *Idem*, răspuns la întrebarea LXIII; *ibidem*, p. 369.

4 Sf. Antonie cel Mare, *Învățături despre viața morală a oamenilor și despre purtare*, în 170 de capete, în *Filocalia*, vol. I, Sibiu, 1946, p. 19.

Scriptură și în Tradiția dumnezeiască. Dar, în același timp, nu e dogmă, stricto-sensu, o învățătură care se găsește în izvoarele Descoperirii creștine, fără să fi fost definită ca atare de Biserică, ci e numai o învățătură descoperită. Și aceasta pentru două motive: Întâi pentru că o învățătură descoperită în Revelația dumnezeiască, dar nedefinită de Biserică, poate fi înțeleasă în mai multe feluri; în al doilea rând, pentru că dacă identificăm învățătura descoperită cu dogma, atunci excludem puțină oricărei precizări și tâlcuiri din partea Bisericii, aceste lucrări fiind lăsate pe seama insului singuratic.

S'a observat că, pe când rolul Sfântului Duh în inspirația profetică e mult mai intim, mai lăuntric și, în același timp creator, asistența Duhului Sfânt îmbrățișează definirea și proclamarea unei dogme, investind-o astfel cu un caracter extern și juridic⁵.

Se știe că dogma a moștenit acest caracter din antichitatea păgână, păstrându-l și în creștinism. Originea etimologică are o nuanță mai puțin tranșantă: dogma vine de la *δοκέω* care înseamnă „a părea”, deci ar avea primul sens de „opinie”, „părere personală”; această nuanță a păstrat-o *δόξα*. Dar *δόγμα* a căpătat chiar la vechii elini pe aceea de părere bine întemeiată care se pronunță, pentru ca să evolueze repede spre sensul de „hotărâre formală”, „poruncă”, „decret” sau „lege”.

Putem deosebi două sensuri principale ale cuvântului *δόγμα* la greci și la romani: a) un înțeles politic, de poruncă, decret, lege, emanată de la autoritatea competentă⁶; b) unul filozofic ca adevăr fundamental filozofic, principiu logic, teorie, sistem, filozofie, sentință etc.⁷.

În Vechiul Testament găsim numai sensul de poruncă, decret, emanat de la autoritatea politică (Daniil 2, 13), sau porunci ale lui Dumnezeu (Iez 20, 25) ori, în sfârșit, decret cu cuprins religios (2 Mac 15, 36).

În **Noul Testament**, aflăm pe lângă sensul politic și pe cel religios, care este cel de azi al Bisericii Ortodoxe a Răsăritului. Avem cinci locuri în care găsim cuvântul: În Luca 2, 1 sens politic: „*poruncă de la Cezarul August*”; în Fapte 17, 7 (același sens); în Coloseni 2, 14 (sens religios); în Efeseni 2, 15 (sens religios).

În al cincilea loc, și anume în Fapte 14, 4 găsim sensul clasic, însușit de Teologia creștină ortodoxă, de adevăr revelat, formulat în sinod: „Și când treceau prin oraș, le dădeau în grijă să păzească dogmele hotărâte de Apostolii și de bătrânii din Ierusalim”. Este vorba despre cele hotărâte la Sinodul Apostolic, cu privire la condițiile ce trebuiau îndeplinite de păgânii care treceau la creștinism. Aceste hotărâri s'au luat pe temeiul revelației vechitestamentare; cele care desăvârșesc aceste descoperiri sunt hotărâte pe temeiul unei descoperiri speciale, făcută Sf.-lui Ap. Petru (Fapte 10, 10 sq.).

În Sfânta Tradiție se precizează din ce în ce mai mult însemnătatea acestui adevăr descoperit și formulat de Biserică, mai ales în veacul al IV-lea, la câțiva dintre reprezentanții lui cei mai de seamă. Sf. Chiril al Ierusalimului scrie: „Ființa religiei constă din aceste două lucruri: din dogme pioase și din fapte bune; nici dogmele fără de fapte bune nu sunt plăcute lui Dumnezeu, nici faptele nu se primesc de Dumnezeu, fără de dogme pioase;

5 B. Bartmann, **Précis de Théologie Dogmatique**, cit. supra, vol. I, p. 22.

6 Platon, **Despre Legi**, I; Xenofon, **Anabasis**, III, 3, 5; cf. Polibiu, **Istoria generală**, III, 27, 7.

7 Marcu Aureliu, **Περὶ ἑαυτῶν**, II, 3; III, 6; cf. Seneca, **Epist. XCV**; Cicero, **Quaestiones academicae**, IV, 9; cf. III, 10.

căci ce folosește a ști dogmele despre Dumnezeu și a vieții în necurăție, fără de rușine?”⁸. Sf. Grigore de Nyssa împarte întreaga învățătură creștină în „învățătură dogmatică și morală”⁹, iar Sf. Grigore de Nazianz numește „dogme” adevărurile centrale de credință, pe care creștinii, ca pe o temelie, să zidească viața lor virtuoasă¹⁰. Din veacul al V-lea, sensul de „adevăr de credință” se generalizează pentru „dogme”, regulile practice de viață, numindu-se „canoane”; sinoadele ecumenice au contribuit într-o mare măsură la această generalizare.

Teologi ortodocși moderni dau diferite definiții dogmei: „definiția de credință”¹¹, „adevăruri descoperite, păzite, definite și explicate de sinoadele ecumenice”¹², „adevăruri propuse omului de Însuși Dumnezeu, prin mijlocirea Bisericii”¹³, „proiectarea logică a unui principiu supralogic”¹⁴, „învățături teoretice de credință, care se găsesc în Scriptură și Tradiție și se definesc și se dezvoltă de Biserică și în special se expun în sfintele ei sinoade”¹⁵ etc.¹⁶.

Noi socotim că o definiție mai cuprinzătoare este aceea care dă notele caracteristice sau părțile constitutive ale dogmei și anume: un adevăr teoretic, revelat de Dumnezeu, formulat de Biserică, neschimbabil și predicat creștinilor în vederea mântuirii.

2. Una dintre problemele cele mai grele privitoare la dogmă este aceea a unui fel de inventar al dogmelor. Unde le găsim? În Dogmatică? Dar Dogmatica nu se limitează numai la expunerea științifică și sistematică a dogmelor, ci expune și învățături cuprinse în Revelația dumnezeiască, care n'au fost proclamate ca dogme; același lucru putem spune și despre învățăturile cuprinse în Mărturisirile de credință aprobate de întreaga Biserică Ortodoxă, adică despre Mărturisirea lui Petru Movilă și aceea a lui Dositei. Căci ele nu sunt un bun al întregii Biserici, din epoca ecumenicității ei, ci s'au dovedit necesare tocmai din pricina despărțirii Bisericii apusene de cea răsăriteană.

Unii dintre teologi socotesc că tocmai recunoașterea tacită a unor învățături, întemeiate pe ambele izvoare ale Revelației, de către Biserică, ar fi criteriul dogmelor. În acest fel, acest criteriu se acoperă cu semnele deosebitoare ale însăși Tradiției dumnezeiești, stabilite de Vincențiu de Lerini, în al său **Commonitorium**, adică vechimea, universalitatea și consensul unanim (*Id teneamus quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*).

Dar se amintește că nici o dogmă, nici chiar cele centrale ale creștinismului nu îndeplinesc toate aceste condiții cerute de acel **Commonitorium**. Istoria sinoadelor ecumenice ne dă o dovadă zdrobitoare despre acest adevăr.

8 Sf. Chiril al Ierusalimului, **Cat. IV**, nr. 2; P.G. XXXIII, col. 456.

9 Sf. Grigorie de Nyssa, **Epistola V, VI, XXIV** etc.; Migne, P.G. XLIV, col. 1089 etc.

10 Sf. Grigorie de Nazianz, **Cuvântul XL asupra Botezului**, nr. 45.

11 Zicos Rosis, **Sistem de dogmatică al Bisericii sobornicești ortodoxe**, Atena, 1903, p. 92.

12 M. Malinovski, **Expunerea Dogmaticii Ortodoxe**, Serg. Posad, 1910, t. II. ed. a II-a, p. 74; citat după Th. Spacil S.J., **Doctrina Theologiae Orientis separati, de Revelatione, fide, dogmate...**, în rev. „Orientalia Christiana”, vol. XXXI, 2, nr. 88, sept. 1933, Roma, p. 333.

13 Prot. P. Svetlov, apud Th. Spacil, *ibid.*

14 Prot. Sergiu Bulgakov, apud Spacil, *ibid.*, p. 334.

15 Vezi Andrusos, **Dogmatica**, apud Th. Spacil, **Op. cit.**, p. 335.

16 A se vedea definițiile principalelor tratate de Dogmatică ale teologilor ortodocși în studiul citat al iezuitului Th. Spacil, pp. 332-337.

Pe de altă parte noi știm că, dimpotrivă, caracteristica dogmelor e proclamarea lor solemnă de către Biserică, „stâlpul și temelie adevărului (1 Tim 3, 15) prin glasul ei și prin suprema autoritate din ea, sinoadele ecumenice”¹⁷.

Acestea sunt dogmele Bisericii noastre, stricto-sensu. Un compendiu al lor îl aflăm în simbolul niceoconstantinopolitan care a devenit de altfel temelie tuturor catehismelor Bisericii noastre.

Dar, după sinodul apostolic, istoria Bisericii înregistrează numai la 275 de ani primul sinod ecumenic; iar în total, înainte de marea schismă, epoca patristică strălucește prin cele 7 sinoade ecumenice. Lucrarea lor dogmatică e de o însemnătate vitală pentru Biserica ecumenică.

Atunci s’au precizat îndeosebi dogmele centrale ale creștinismului, despre Sfânta Treime și despre Hristologie.

Iar cercetările mai noi au arătat că însuși simbolul niceoconstantinopolitan are la temelie alte simboale mai vechi. Mai mult, la unele sinoade ecumenice s’au recunoscut în mod oficial unele formule de credință ale sinoadelor locale (ca de pildă în canonul al II-lea al Sinodului trulan), ba și unele simboale ale unor personalități proeminente din istoria gândirii, creștine¹⁸.

Acest fapt este un luminis în întunericul în care ne lasă istoria dogmelor în privința celor aproape trei veacuri creștine primare, care au precedat veacul de aur al creștinătății, ca și celor douăsprezece veacuri care ne despart de epoca patristică, în care nu s’au proclamat dogme în chip public, în sinoadele ecumenice.

În ce chip a făcut față Biserica creștină nevoilor noi create atât de ereziile ivite, cât și de dezvoltarea vieții creștine, sub toate aspectele ei: religios, moral, de cugetare și de trăire?

Duhul Sfânt a călăuzit spre tot adevărul și a însuflețit Trupul cel tainic al Domnului, asistându-l în așa fel încât a păstrat fața Bisericii fără pată și fără zbârcituri, potrivit făgăduințelor Mântuitorului Însuși (Mt 16, In 14, 9).

În primele veacuri găsim unele mărturisiri de credință extrem de scurte, numite dreptare de credință (κωνὸν τῆς πίστεως; regula fidei), pe care trebuiau să le rostească neofiii; ele își află temeiul în înseși formulele scripturistice (Rm 10, 9 sq.); cuvintele și actele liturgice – această Dogmatică în acțiune –, propagau de asemenea formulele Dogmaticii trăite, împreună cu predicile și catehezele.

Dar după sfârșirea mantiei celei fără cusătură a Domnului, Sfântul Duh a asistat Biserica în lucrarea de formulare a credinței, prin așa numitul „consensus Ecclesiae dispersae”. Acest consens avea totdeauna la temelie lui consensul, absolut sau relativ, al Sfinților Părinți între ei și cu Sfânta Scriptură, adică tăria celor două izvoare ale Descoperirii dumnezeiești.

Grave și mari probleme s’au pus atunci Bisericii Ortodoxe lipsită de posibilitatea tinerii unui sinod ecumenic. Atacurile romano-catolicismului, la care s-au adăugat și ale protestantismului, probleme neprecizate îndeajuns de Descoperire, ca: numărul Sfințelor Taine, raportul lor cu ierurgiile, natura dumnezeiescului Har și raportul lui cu Ființa

17 Cf. Protoiereul P. Svetlov, profesor la Universitatea imperială Sf. Vladimir din Kiev, *Învățătura creștină în expunere apologetică*, trad. de Pr. Serghie Bejan și Constatin N. Tomescu, vol. I, pp. 272-273.

18 Idem, *ibidem*, p. 273, cu unele exemplificări.

dumnezeiască, modul prefacerii Sfintei Euharistii..., iată câteva exemple de astfel de probleme dogmatice pe care Biserica Ortodoxă le-a dezlegat fără sinoade ecumenice. (Și ele se ridică neîncetat pe măsură ce trece vremea). Ele au fost rezolvate datorită celui consens al Bisericii de pretutindeni; vehiculele acestor răspunsuri date de Biserică au fost cărțile liturgice, catehismele și mărturisirile, iar laboratoarele în care s’au experimentat și s’au formulat au fost: trăirea creștină, școlile teologice și sinoadele locale.

Ce valoare au aceste învățături stabilite astfel? Sunt ele, toate, dogme?

La aceste întrebări trebuie să se răspundă separat: Le numim adevăruri de credință, revelate; ele au valoarea unor dogme, deoarece Biserica noastră așa le prețuiește, de fapt; de drept, ele însă nu sunt dogme, deoarece nu s’a îndeplinit forma proclamării lor ca atare de un sinod ecumenic.

În practică nimeni nu face vreo deosebire ca tărie de nezdrușinat, între o dogmă proclamată de un sinod ecumenic, privind Hristologia de pildă și între capitole, – uneori centrale –, ale învățăturii Bisericii noastre, privind Eshatologia, ori numărul Tainelor, ori mântuirea, dintre care unele n’au fost proclamate ca dogme de un sinod ecumenic, rămânând adevăruri de credință, revelate.

Are consensul Bisericii împrăștiat aceași putere ca un sinod ecumenic? – Da, deoarece nu-i lipsește decât definirea ei formală, căci precum am spus, învățăturile nedefinite de sfintele sinoade ecumenice nu sunt dogme, din pricina acestei lipse.

3. Ce sunt „teologumenele”? Unele învățături creștine, care-și află temelie în Revelația dumnezeiască, dar care nu au consensul unanim al Bisericii, deși pot fi cu o largă circulație, au fost numite teologumene (de la θεολογούμενον, ceea ce poate fi obiect al Teologiei, ceea ce poate forma o bază a învățăturii teologice), de pildă timpul creării îngerilor, crearea sufletului din al părinților lor etc. Teologumenele sunt curente în Teologia rusească mai nouă.

S’a stabilit¹⁹ că **teologumena** e părerea teologică cu temei în Revelație, în special cu temei în scrierile acelor „διδάσκαλοι τῆς οἰκουμένης”²⁰. Cu cât el realizează mai desăvârșit consensul Bisericii împrăștiat, cu atât se apropie mai mult de „dogmă”, din punct de vedere formal.

Se înțelege de asemenea că este indiscutabilă autoritatea învățăturilor care își au un temei evident în ambele izvoare ale Revelației dumnezeiești.

4. Altfel, o justificare insuficientă pe temeiul Revelației, e și lipsa oricărei astfel de justificări, face ca părerea expusă să rămână o simplă părere particulară.

„Părerile particulare” sunt admise în Teologia Dogmatică numai în măsura în care ele nu contrazic dogmele și se apropie de „teologumene”.

19 Marele istoric al Bisericii, rusul Vasile Bolotov, a stabilit cu prilejul disputelor iscate de conferințele unioniste cu vechii catolici, în ale sale **Thesen** tipărite mai întâi în nemțește în „Revue Internationale de Théologie” (Caiet 24, 682 sq.) și mai târziu cu mari adăugiri în rusește, în **Lecturi creștine** (1913, anul V, p. 525 sq.), deosebirea între „dogmă” și „teologumenon” pe care o reproducem după Ștefan Zancov, **Das Orthodoxe Christentum des Ostens**, Berlin, 1928, p. 38-39, nota 6, deși nu sunt permise încă de toți dogmatistii ortodocși.

20 Se socotesc patru mari dascăli ai Bisericii latine (Sf. Ambrozio, Fer. Ieronim, Fer. Augustin, Sf. Grigorie cel Mare) și patru ai Bisericii răsăritene (Sf. Atanasie – pe care cărțile liturgice răsăritene îl omit –, Sf. Vasile, Sf. Grigorie de Nazianz și Sf. Ioan Gură de Aur.

Dogmele și teologumenele sunt „necesaria”; păreri particulare, „dubla”: „In necessariis, unitas, in dubiis, libertas, in omnibus, caritas”²¹, iată ce a cerut Tradiția venerabilă a Bisericii ecumenice autorității bisericești și teologilor.

La rândul lor, teologii ortodocși nu trebuie să se lase conduși de spiritul luciferic, încercând să înfățișeze simple opinii personale drept teologumene, datorită darului speculativ, ci să fie stăpâniți de smerenia Sfinților Părinți care au subliniat unele păreri ca fiind ale lor proprii și nu ale întregii Biserici. „Așa Sf. Vasile cel Mare și Sf. Ioan Gură de Aur deosebesc cele spuse δογματικῶς, de cele ὁμωνιστικῶς iar Fericitul Ieronim își exprimă ideea că în operele Sfinților Părinți totdeauna trebuie deosebit ceea ce dânsii au scris διαλεκτικῶς, de ceea ce au expus ca adevăr”²².

5. Dogmele au fost împărțite în mai multe feluri în tratatele de Teologie Dogmatică ortodoxă²³. Cele mai obișnuite sunt următoarele împărțiri:

a) După **obiectul** lor, dogmele erau împărțite altădată în **dogme de credință** și în **dogme de moravuri**; și unele și altele sunt revelate, dar numele de „dogme” s-a rezervat până la sfârșit numai adevărilor de ordin speculativ, teoretic.

b) După **raportul lor cu mintea noastră**, dogmele au fost împărțite în **dogme pure** sau „misterii”, care nu pot fi înțelese cu mintea (de pildă dogma Sfintei Treimi) și **dogme mixte**, care se cunosc și din Revelație, dar și din rațiune (dogma despre existența și ființa lui Dumnezeu, despre existența sufletului, etc.).

c) După **legătura dintre ele**, dogmele sunt **generale** (așa cum sunt expuse de unele Mărturisiri din epoca patristică și de simbolul niceo-constantinopolitan), și **speciale** (de pildă cele două firi ale Mântuitorului etc.).

d) După **raporturile interconfesionale**, avem **dogme comune** tuturor confesiunilor (a Sfintei Treimi), și **deosebitoare** (despre purcederea Sfântului Duh, despre modul prezenței în Sfânta Euharistie etc.).

e) Unii dintre teologi admit și împărțirea în **dogme explicite** (cele definite de Biserică) și **implicite** (cele nedefinite sau nedezvoltate), precum se precizează despre căderea demonilor etc...²⁴. E o influență de nomenclatură romano-catolică, care privește domeniul teologumenelor și al părerilor particulare. Ea nu e primită de unii teologi ortodocși²⁵ și nu trebuie primită decât cu condiția ca dogmele respective să nu fie numai aparent „implicite”, ci să aibă și temeiuri în Revelație.

Romano-catolicii au următoarele împărțiri principale:

a) În raport cu **proclamarea lor de către Biserică**, ei admit **dogme formale** (dogmata formalia quoad nos, revelata et proposita) și **dogme materiale** (dogmata materialia, in se revelata, sed non proposita)²⁶.

21 Ștefan Zancov, **Op. cit.**, p. 19, scrie: Dogmele sunt „necesaria”, teologumenele sunt „dubla”.

22 P. Svetlov, **Învățătura creștină în expunere apologetică**, trad. de prof. icon. Serghe Bejan și Constantin Tomescu, 1935, pp. 291-292.

23 Vezi Macaire, **Theologie Dogmatique orthodoxe**, traduite par un russe, t. I, Paris, pp. 21-28, și aproape toate manualele de Teologie Dogmatică.

24 Macaire, **ib.**, pp. 21-22.

25 Cehanovsky, de pildă, vezi Spacil, **Op. cit.**, p. 347.

26 Bernard Bartmann, **Précis de Théologie Dogmatique**, trad. de Marcel Gauthier, t. I, ed. III-a, (Mulhouse, 1938), p. 25.

Cele dintâi se mai numesc și „de credință definită”, iar cele de al doilea „de credință dumnezeiască”²⁷.

b) O a doua categorie de învățături de o autoritate mai mică e aceea a „adevărurilor catolice” sau „învățăturilor bisericești”²⁸, și anume: 1. „Concluziile teologice” (adevăruri deduse din 2 premise, dintre care una revelată: „virtual revelată”); 2. „adevăruri filozofice” (ca unele privitoare la existența și atributele lui Dumnezeu); 3. faptele dogmatice (ca episcopatul lui Petru la Roma, validitatea proclamațiilor „ex cathedra”, originalitatea textului Vulgatei etc.). Deși nu sunt considerate ca revelate, totuși au autoritatea dogmelor în romano-catolicism.

Protestanții vechi deosebeau:

a) dogme **esențiale** (necesare pentru mântuire), și **neesențiale** (care nu sunt necesare pentru mântuire). Dar din punctul de vedere al adevărului religios, toate dogmele sunt esențiale; de aceea sinodul al VII-lea ecumenic a anatematizat pe cei care nu dau cinstea cuvenită sfințelor icoane și moaște.

Încheiere. După cum s'a văzut din cele spuse, noțiunea de „dogmă” arată rolul decisiv al Bisericii în opera de „traducere” a adevărilor revelate în adevăruri acomodate minții noastre, ea înlătură arbitrarul individual în înțelegerea Revelației, dar ea asigură și libertatea spirituală a omului în ecuația inefabilă a adevărilor revelate cu rațiunea omenească.

Din momentul dogmatizării de către Biserică a unui adevăr de credință din moment ce capătă lămurirea bisericească și devine dogmă, cu el se produce o esențială modificare: adevărul Revelației dumnezeiești din obiect de credință revelată se transformă în dogmă, prin actul cugetării sobornicești, al Bisericii, prin explicarea lui logică²⁹.

NOTELE CARACTERISTICE ALE DOGMEI

Introducerea generală asupra problemei. 1. Dogma, adevăr revelat; 2. Formulată de Biserică; 3. Teoretic; 4. Neschimbabil; 5. Dat în vederea mântuirii.

Definiția dogmei include și notele ei caracteristice; de aceea, vom căuta acum să dezvoltăm și să precizăm și mai bine aceste note caracteristice ale ei.

a) Am afirmat anume că dogma e un adevăr descoperit de Dumnezeu oamenilor; acest atribut al dogmelor creștine le deosebește atât de învățăturile religiilor păgâne, cât și de învățăturile filozofice, fiindcă acestea nu sunt descoperite.

27 Vezi Léonce de Grandmaison, **Le dogme chrétien**, ed. II-a (Paris, 1928), p. 278.

28 Bernard Bartmann, **Op. cit.**, I, p. 25.

29 Pentru capitolul acesta vezi Prof. N. Chițescu, **Ființa dogmei**, în rev. „Studii Teologice”, seria nouă, anul V, 1953, nr. 3-4, pp. 188-209.

b) Al doilea atribut al dogmei e constituit de faptul că adevărul ei revelat e formulat, predicat și impus de Biserică. Această notă o deosebește de concepția protestantismului și a altor culte creștine despre învățătura revelată, deoarece ea nu e lăsată la arbitriul individual, ci e formulată și apărută de întreaga Biserică. Aceste două note caracteristice ale dogmei sunt esențiale; ele fixează locul ei în ansamblul învățăturilor religiilor lumii și în fața protestantismului.

c) În general, tratatele de Teologie Dogmatică ortodoxă mai amintesc caracterul teoretic, care deosebește dogma de învățăturile morale, și

d) cel imutabil, care e un corolar al noțiunii de Revelație Dumnezeiască. Pe lângă acestea, trebuie însă să precizăm și faptul că dogma nu satisface o curiozitate deșartă, ci e dată:

e) în vederea mântuirii.

În cele ce urmează, vom dezvolta aceste cinci note caracteristice ale dogmei pentru a preciza mai bine rostul ei în cugetarea și viața creștină.

1. Prima notă caracteristică a dogmei e de a fi un **adevăr** revelat, cu alte cuvinte de a fi un adevăr mai mult sau mai puțin lămurit expus în cele două izvoare ale Revelației creștine. Această afirmație nu trebuie înțeleasă în sensul că învățăturile cuprinse în Sfânta Scriptură sunt ipso facto „dogme”, ci numai în sensul că toate dogmele trebuie să-și afle un temei oarecare în ea. Dacă am zice că toate învățăturile Sfintei Scripturi sunt ipso facto dogme, am cădea în protestantism, căci numai Biserica poate proclama o învățătură revelată ca domă – oricât de lămurită s’ar părea ea în Biblie credinciosului siguratic¹.

Acestui caracter revelat datoresc dogmele supranumele lor de dogme „ale lui Iisus Hristos” (amintit la Efeseni 2, 15 și Coloseni 2, 14), „dogme dumnezeiești”, „dogme creștine”, „dogme ale Domnului”, „dogme evanghelice”, „dogme apostolice”, date de Sfinții Părinți de-a lungul epocii patristice². Nu e de mirare, de asemenea, că acolo întreaga învățătură creștină este socotită, în chip hiperbolic, dogmă, ba chiar că înșiși Evangheliștii și Apostolii sunt „învățătorii dogmei”³. Aceste exagerări de vorbire se datoresc în unele cazuri și faptului că încă nu se precisase îndeajuns noțiunea de „dogmă”, mai ales la începutul epocii patristice.

Iată de ce de asemenea, suntem întru totul opuși concepțiilor moderniste ori protestante, raționaliste, ori sentimentaliste (datorite școlilor lui Schleiermacher; Ritschl și Sabatier), după care dogmele n’ar fi decât niște formulări exterioare, dar de origine cu totul subiectivă ale sentimentului religios, ori ale experiențelor intime, religioase. Ele n’ar fi, în același timp, decât acomodarea Evangheliei cu vremurile pe care le străbate Biserica⁴.

Dimpotrivă, dogma e o învățătură cu cuprins obiectiv, revelat omului.

Proclamarea dogmelor de către Biserică a fost precedată de anumite experiențe adânci, de anumite lupte chiar, care au stabilit adevărul ca într’un fel de decantare și după aceea dogmele au devenit izvoare nesecate de intensă trăire a misterelor creștine.

1 Cf. Petru Svetlov, *Op. cit.*, I, p. 267.

2 Vezi Macaire, *Op. cit.*, I, p. 2.

3 *Idem*, *ibidem*.

4 Cf. Theophilus Spacil, *Op. cit.*, p. 339.

Aceste fapte fac pe unii teologi ortodocși, care privesc dogmele ca învățături care modelează viața noastră după modul divin, ca fermentul și dreptarul neasemănat al ei, să vorbească despre Revelație ca despre „un fapt viu”, să constate că dogmele „nu se cunosc prin intelect într’atât cât se primesc cu inima care crede” (Malinovschi), să socotescă dogma drept „un fapt al Revelației, exprimat într’o formă teologică” (Svetlov), și, în sfârșit, să spună că „dogma presupune o experiență religioasă” (Florovski)⁵.

Asemenea expresii sunt înțelese de unii teologi ortodocși ca și cum ar tăgădui obiectivitatea absolută a domelor.

Dar această obiectivitate e garantată în Teologia Dogmatică ortodoxă de concepția ei despre dogmă ca adevăr revelat. Experiențele care au precedat și care urmează de-a pururi dogmelor dumnezeiești, nu știrbesc nicidecum, ci amplifică însemnătatea acestui atribut, adevărul revelat veșnic reflectându-se în forme infinite, în sufletele trecătorilor pe acest pământ, dar adevărul rămânând același.

2. Dogma este un **adevăr formulat, apărut și impus de Biserică**; aceasta e nota cea mai specifică a conceptului de dogmă. Căci ea deosebește dogmele de interpretările arbitrare ale protestanților și ale neoprotestanților, date textelor scripturistice. Mai mult, ea deschide orizonturi largi minții omenești limitate, care astfel întrevede „luminișuri” în domeniul transcendentului și metanoeticului și umple inima credinciosului celui mai simplu de o lumină inefabilă.

În sfârșit, această notă arată că Biserica are în ea puterea creatoare de viață duhovnicească religioasă, prin faptul că Duhul Sfânt o asistă și o însufletește.

Biserica este coloana și temelia adevărului (1 Timotei, 3, 15); ea păstrează ca și Maica Domnului după Buna Vestire, adevărul în inima ei, apoi, la nevoie îl vestește, îl tâlcuiește sub asistența Sfântului Duh. Ea nu poate greși și nici nu poate înșela pe nimeni. Dreptul de a formula dogme nu are decât Biserica lui Hristos. A formula dogmele individual însemnează să tâlcuiești arbitrar Sfânta Scriptură și eventual chiar Sfânta Tradiție. Toate greșelile protestantismului se datoresc încrederii excesive în puterile individuale de a înțelege Revelația; dar numai Biserica în totalitatea ei este infailibilă, ca Trup tainic al Domnului, asistată și însuflețită de Duhul Sfânt, care se manifestă viu în experiențele, în conștiința și în viața ei duhovnicească⁶.

Mărturisitoarele și interpretii acestei conștiințe și experiențe, trâmbețele adevărului revelat, sunt sinoadele ecumenice.

Adeseori acest nume a fost uzurpat de sinoade care nu erau glasul Bisericii și nu erau buciunile adevărului veșnic (sinodul tâlhăresc de la Efes sau cel de la Ferrara-Florența); Biserica nu le-a recunoscut ca ale sale și sinoadele sau vădit infailibile numai în măsura în care au exprimat adevărul păstrat în chip tainic în conștiința vie a Bisericii, de la moartea ultimului Apostol, când s’a încheiat Revelația.

Romano-catolicii au căzut într’un individualism excesiv, care a favorizat nașterea protestantismului pe meleagurile sale. El a investit pe papa cu puteri quasidivine, răpind întregii Biserici, prin sinodul ecumenic, dreptul de a formula dogmele și limitând asistența Duhului Sfânt la persoana papei, când acesta defintște dogmele „ex cathedra”.

5 *Idem*, *ibidem*, pp. 339, 340.

6 Th. Spacil, *Op. cit.*, p. 245.

Biserica noastră a păstrat adevărata practică a formulării dogmelor în sinoade, de la Sfinții Apostoli⁷. Din pricina acestei a doua note caracteristice, Sfinții Părinți au numit dogmele „cuvintele bisericești”, „Dogmele Bisericii” etc⁸.

3. Dogma e un adevăr teoretic. E nevoie să accentuăm acest lucru și să-l explicăm, pentru a deosebi dogmele de învățăturile morale creștine, de canoane etc. Îndeosebi învățăturile morale au stat până în evul mediu alături de dogme – dogmata fidei și dogmata morum – deoarece și unele și altele sunt descoperite de Dumnezeu și deoarece sunt două aspecte ale uneia și aceleiași trăiri creștine. Morala însăși era propusă în școlile teologice în continuarea Teologiei Dogmatice, până în evul mediu. Odată cu progresul și cu dezvoltarea studiilor teologice, ele s’au separat și dogma și-a păstrat nota caracteristică de adevăr teoretic⁹.

Dogmele nu diferă din punctul de vedere al structurii logice, de afirmațiile logicii omenești. Dimpotrivă, oricât de adânc ar pătrunde în tainele dumnezeirii – cazul așa numitelor „dogme pure” –, ele rămân, după o expresie amintită de noi, „proiecții logice, ale unor principii supralogice”, e adevărat, dar tot logice.

Biserica își însușește astfel adevărul revelat, trecându-l prin filiera conștiinței și mai ales a rațiunii omenești, și dă astfel o explicație care devine obiect al științei, cugetării și experienței creștinilor și o nouă treaptă a cunoașterii creștine. Căci dincolo de formulele dogmatice pulsează viața divină perceptibilă nu prin cuvânt, ci prin trăire. Dar ea ne este revelată pe căile accesibile spiritului omenesc și cunoașterea prin dogmă e unul din mijloacele cele mai experimentate în creștinismul răsăritean; în acest sens vorbim de caracterul teoretic al dogmei.

„Teoretizarea” oricărei trăiri e un fapt care nu poate fi neglijat. Însăși simțirea religioasă trebuie polarizată și dirijată de rațiune.

În felul acesta dogma, adevăr prin excelență teoretic, devine generator de trăire creștină, iar aceasta devine la rândul ei aplicarea și ridicarea la o intensitate maximă a principiilor teoretice oferite de Dogmatică.

„Tradiția răsăriteană, scrie Vladimir Lossky¹⁰, n’a făcut niciodată deosebire netă între... experiența personală a misterelor dumnezeiești și dogma afirmată de Biserică.”

Cuvintele spuse, e un veac de atunci, de un mare teolog ortodox, mitropolitul Filaret al Moscovei, exprimă în chip desăvârșit această atitudine, exemplificată de Lossky: „Nici unul dintre misterele înțelepciunii lui Dumnezeu nici cel mai secret nu trebuie să

7 La începutul expunerii hotărârilor Sinodului apostolic din Ierusalim s’a dat formula colectivă de sinoadele ecumenice: ἐδοξεν γὰρ τῷ Πνεύματι τῷ Ἁγίῳ καὶ ἡμῖν (FA 15, 28). Vechile traduceri în folsință până azi tâlmăcesc aceste cuvinte astfel: „Părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă!”. Față de sensul de azi al cuvântului „a se părea”, această traducere nu mai corespunde tâlcului dintâi. Căci s’ar putea socoti chiar o blasfemie ideea că Sfântului Duh „i se pare”. De aceea se impune altă tâlmăcire: „Duhul Sfânt și noi am hotărât...”, sau „am hotărât sub adumbrirea Duhului Sfânt...”, formule care ar reda ideea formulării doctrinale sub egida Duhului Sfânt. Adăugăm că în Sfânta Scriptură hotărârile acestui Sinod se și numesc: τὰ δόγματα τὰ κεκρυμένα. ὁπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων (FA 15, 4).

8 Macaire, *Op. cit.*, I, p.1 și notele.

9 Vezi Prof. Pr. I. Mihălcescu, *Curs de Teologie Dogmatică*, predat studenților de anul IV, în 1931-1932.

10 Vl. Lossky, *Essai sur la Théologie Mystique de l’Eglise d’Orient*, (Paris, 1944), pp. 6-7.

ne apară străin sau cu totul transcendent, ci în toată umilinta trebuie să adaptăm mintea noastră la contemplația lucrurilor dumnezeiești”. Cu alte cuvinte, dogma exprimând un adevăr descoperit, care ne apare ca un mister de nepătruns, „trebuie trăit de noi într’un proces în cursul căruia, în loc de a asimila misterul la modul nostru de înțelegere, va trebui, dimpotrivă, să veghem la o schimbare adâncă, la o prefacere lăuntrică a minții noastre, pentru a ne face apți pentru experiență...”.

Deci, dogma, adevăr teoretic, trebuie să fie zămisliitoare de trăire intensă; altfel ar rămâne asemenea florilor artificiale, lipsite de viață, de miros și mai ales de rod.

4. Dogma e un adevăr neschimbabil, dat odată pentru totdeauna. O dogmă, odată formulată de sinodul ecumenic nu se poate schimba în veacul veacului; nici nu se poate adapta mediului secular. Antinomiile credinței formulate în dogme, se rezolvă numai în contemplație, care e adevărata „teologhisire”. (Se știe că chiar Luther a interzis lui Melancton să tot modifice confesiunea Augustană, fiindcă odată formulată, zicea el, nu mai e a unui particular, ci a Bisericii).

Neschimbabilitatea dogmei impune menținerea tale-quale a fondului și a formulei, deoarece după cuvintele lui Vincențiu de Lerini dogma nu e o invenție a minții omenești („philosophicum inventus”), ci un depozit dumnezeiesc („divinum depositum”)¹¹ nu se pot primi nici formulări de dogme care ar rectifica pe cele vechi, printr’o nouă Revelație.

Dar nu e vorba totuși de o stagnare fiindcă, dacă dogmele au o neschimbabilitate absolută, în același timp ele au o perfectibilitate în înțelegerea pe care o putem avea despre cele dumnezeiești, potrivit ideii exprimate de același Vincențiu de Lerini, după care dezvoltarea unei dogme se face „in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia”¹².

Se vorbește despre o istorie sau despre o dezvoltare a dogmelor, dar e mai drept să se vorbească despre o istorie a Dogmaticii. Căci în ce privește conținutul dogmelor nu se poate vorbi de o istorie, el fiind revelat, ci se poate vorbi de o preistorie a dogmei, a formulării ei; din clipa în care a fost formulată, nu mai poate fi vorba decât despre o istorie a însușirii ei subiective: „progressus fidelium in fide”. Nu numai un cuvânt, dar chiar o prepoziție a putut forma „articulus stantis vel cadentis Ecclesiae” (cazul prepoziției διὰ la Sinodul de la Ferrara-Florența). Marea schismă a fost pricinuită mai ales de cuvântul „Filioque”. Unii protestanți, vrând să aducă schimbări de dogme, le-au sărăcit de formule și de cuprins în anarhia doctrinală: Quot capita, tot sensus..

5. Dogma e un adevăr ce duce la mântuire. Dogmele nu sunt date pentru satisfacerea curiozității omenești. (Luther, după Fericitul Augustin, a răspuns unuia care-l întrebase: „Ce făcea Dumnezeu înainte de crearea lumii?” – „Pregătea pedepse pentru cei ce pierd timpul cu întrebări deșarte!”).

Dogmele sunt date cu un anumit scop: acela de a mântui pe oameni. Și nu se poate ajunge la mântuire fără credință; obiectul acestei credințe sunt dogmele. Pentru ca să fie dreaptă, credința trebuie să aibă ca obiect dogmele adevărate.

Dogmele stau la temelia întregii trăiri a creștinului, la temelia relațiilor *lui* cu Tatăl său ceresc și cu frații săi, semenii săi.

11 Vincențiu de Lerini, *Commonitorium*, I, nr. 21; Migne, P.L., L, col. 666.

12 *Idem*, ib., II, 28; P.L., L, col. 668; apud H. Pinard, art. *Dogme*, în D.T.C., col. 1123.

Ele exprimă principiul vieții duhovnicești și dau specificitatea lor. De aceea, ele au o însemnătate covârșitoare pentru trăirea noastră creștină: doctrina Întrupării determină concepția noastră despre putința activismului omului, depre perfectibilitatea noastră până la treapta îndumnezeirii noastre.

Nu ne e indiferentă existența lui Dumnezeu sau Învierea Domnului, chează învierii noastre și a altor evenimente suprapământesti, dar care zguduie pământul și de care depinde destinul nostru aici și dincolo de zarea acestei lumi, în veșnicie...

Din acest punct de vedere înțelegem cât de îndreptățită e părerea celor care cred că criteriul adevărului dogmelor nu e identitatea cugetării cu ea însăși (acel criteriu formal imanent), ci „vitalitatea lor, adică tocmai ceea ce e temelia definiției ei și ea numai o proiectează în cuvinte și judecăți. De aceea, când e vorba de dogme... trebuie să căutăm... reflectarea ei vitală, care e temelia ei”¹³, pe lângă temeiul ei obiectiv, descoperit.

Există o deviere cumplită: ruperea de la viața unică a Bisericii, ruperea de la comuniunea credinței și iubirii a Trupului tainic, depărtarea de Duhul Sfânt, este erezia. Este erezia, conștientă și voită, „negarea sau pervertirea dogmei, adică a adevărului sau a învățaturii clar formulată de Biserică și cunoscută fiecărui membru al ei...”¹⁴.

De aceea Biserica, potrivit cuvântului Mântuitorului (Mt 5, 30: „*Dacă mâna ta cea dreaptă te smintește...*”) a proclamat ca decăzuți din „preoția obștească” pe cei ce s’au depărtat de la ea, pe eretici, anatematizându-i: „Dacă cineva nu va ține și nu va îmbrățișa dogmele numite mai sus, — poruncește canonul I al sinodului al VI-lea ecumenic, ci se va apuca să uneltească împotriva lor, anatema să fie după rânduiala cea de acum așezată de către Sfinții Părinți arătați mai sus și să se scoată ca un străin din cartea creștinească și să cadă...”¹⁵.

O învățătură adâncă a Patericului ne arată că erezia e un păcat mai mare și mai primejdios decât toate celelalte, fiind contagios: „Zis-a Avva Theodor iarăși: de ai un prietșug cu cineva și se va întâmpla să cadă el în ispită curviei, de poți, dă-i lui mîna și trage-l în sus. Iar de va cădea în eres și nu se va pleca ție, să se întoarcă degrabă, taie-l pre el de la tine, ca nu cumva zăbovind-te să cazi împreună cu el în groapă”¹⁶.

Încheiere. Din expunerea noastră s’a putut vedea că specifice dogmei sunt mai ales primele două atribute ale ei: acela de a fi adevăr revelat de Dumnezeu și de a fi formulat de Biserică. Celelalte trei sunt corolare ale acestor caracteristice.

Din caracterul de adevăr „revelat” decurge acela de „neschimbabil” și de „necesar pentru mântuire”, pe când caracteristica „teoretică” decurge din aceea de „formulat de Biserică”. De aceea nu se găsesc la toți dogmaștii ortodocși expuse. Totuși sunt îndreptățite toate și se întregesc în chip fericit¹⁷.

13 Sergiu Bulgakov, apud Spacil, **Op. cit.**, p. 340.

14 P. Svetlov, **Op. cit.**, p. 269.

15 Dr. Iosif Olariu, **Manual de Dogmatică**, (Caransebeș, 1907), p. 6.

16 **Patericul**, (ed. Râmnicul Vâlcea, 1932), p. 88, nr. 4.

17 Pentru capitolul acesta, vezi Prof. N. Chițescu, **Ființa dogmei**, în rev. „Studii Teologice”, seria nouă, anul V, 1953, nr. 3-4, pp. 188-209.

DOGMĂ ȘI RAȚIUNE, DOGMĂ ȘI VIAȚĂ.

1. Dogma e acomodarea adevărului revelat la puterea de înțelegere a omului. 2. Datul revelat nu trebuie nici confundat cu dogma, dar nici separat de ea. 3. Dogma dă răspuns năzuințelor sufletului și cerințelor rațiunii. 4. Ea e mărturia evidentă a credinței în iubire. 5. Însușirea dogmelor nu dă decât o pătrundere relativă a misterelor cuprinse în ele. 6. Acei „majores”, dascăli propuși pentru a învăța pe alții, le înțeleg și le expun mai explicit, dar adâncirea lor e rezervată trăirii lor de cei cu inima curată. 7. Exemplificare. 8. Nici extrinsecism, nici imanentism moral, ci colaborare teandrică. 9. Viața creștină ajută la înțelegerea dogmei și e transfigurată de aplicarea ei la propriile-i situații excepționale. 10. Exemplificare.

Am văzut că dogma este adevărul revelat de Dumnezeu și formulat de Biserică. Să vedem acum, mai departe, ce rol are rațiunea în formularea dogmei și în înțelegerea ei? Ce legătură are dogma cu viața?

1. În procesul formulării dogmei, rațiunea, călăuzită de credință și încălzită de iubire, a dat adevărului revelat o formulă logică, mai precisă, pentru înțelegerea omenească. În felul acesta, adevărul revelat a trecut, în prezența Sfântului Duh prin conștiința colectivă, vie, a Bisericii, reflectată în aceea a sinodului ecumenic și s’a produs un fel de decantare a unicului adevăr de toate „impuritățile” simplei cugetări omenești, atât de diversă în manifestările și roadele ei.

În felul acesta, adevărul revelat, care, după căderea în păcat, poate fi înțeles în mai multe feluri de rațiunea omenească individuală, capătă noi contururi și delimitări, potrivite minții omenești; este, ca să zicem așa, turnat în tiparele mai acomodante umanului.

Prin această operație, necesară în starea de după cădere, a omului, adevărul revelat nu a pierdut nimic din valoarea lui intrinsecă, ci numai a câștigat o precizie mai mare în pătrunderea din sfera dumnezeiescului în aceea a omeneșului. Căci, după cum am amintit, el rămâne tot o proiecție logică a unor adevăruri care depășesc logicul. Dar, în același timp, el devine obiect de știință, de cugetare omenească, ca și obiect de noi experiențe, de trăire duhovnicească.

2. Acest fapt ne arată greșeala celor care identifică datul revelat cu dogma, sau care le separă. Ele nu pot fi identificate așa cum vor chiar unii dogmaști ortodocși¹, deoarece

1 De pildă Macarie, **Op. cit.**, I, p. 10.

a intervenit un element nou, care s'a adăugat datului revelat: elementul rațional, logic. Ele nu pot fi însă nici separate, așa cum vor raționaliștii protestanți, sau moderniștii, deoarece fondul revelat e același. Duhul Sfânt, care a insuflat pe profeți în Revelație, e același care a prezidat la destinele dogmei, asistând Biserica în formularea ei. Ele sunt numai deosebite, sfera dogmei fiind mai întinsă în formularea ei, decât aceea a datului revelat.

3. Dacă intervenția Bisericii pentru formularea dogmelor a fost pricinuită de cele mai multe ori de erezii, totuși, dogma dă și un răspuns mulțumitor năzuințelor sufletului omenească după adevărul absolut, răspunzând însă în chip satisfăcător și rațiunii omenești.

Această rațiune omenească n'a fost niciodată nici disprețuită nici lăsată în părăsire în creștinism, ci totdeauna ajutată și îndrumată de credință.

Și dacă creștinismul ortodox n'a mers până la idolatrizarea rațiunii omenești, ca protestantismul raționalist, sau ca romano-catolicismul, în care s'a pus alternativa acelor formule: „fides quaerens intellectum” și „intellectus quaerens fidem” (cu toată acea „Philosophia, ancilla Theologiae”), totuși teologia ortodoxă n'a neglijat acest dar dumnezeiesc care face podoaba fără de preț a sufletului omenească.

4. Acest ajutor neprețuit îl dă dogma sufletului doritor după adevărul absolut prin însăși acomodarea acestuia la puterea receptivă a sufletului și prin dislocarea lui dintr'un ansamblu de interpretări posibile.

Faptul că acest adevăr vine ca impus din afară, nu-i scade întru nimic valoarea lui absolută. Infașibilitatea Bisericii e o garanție a acestei valori; drepturile rațiunii au fost respectate în procesul acestei proclamări a adevărului. Iar libertatea conștiinței nu e diminuată de faptul că ea se acordează cu o evidență cernută printr'o mărturie colectivă a credinței în iubire, evidență condiționată de gradul de integrare a credinciosului în această colectivitate (Biserica), prin însăși această credință, în iubire.

5. Cu aceasta n'am înțeles că formularea dogmelor cu ajutorul rațiunii face adevărul dumnezeiesc descoperit cu totul inteligibil; acest dar nu e dat omului. Căci înțelegerea omenească rămâne aici de-a pururi acoperită de un văl – pe acest tărâm vedem „ca prin ghicitoră”, ca o arvună, în o vedere anticipată.

De aceea dogmatismul accentuează cu dreptate îndeosebi faptul că adevărurile dogmatice își primesc sprijinul lor exclusiv de la autoritatea dumnezeiască, rațiunea rămânând organul formulării, însușirii și justificării lor.

Cât privește pătrunderea lor, ea poate fi deosebită, după felul eforturilor care se fac pentru adâncirea adevărului descoperit prin ele. Dogma nu epuizează niciodată subiectul său, fiind ajutată și completată de o Liturghie, de practicile pioase, de înțelegerea comună a credincioșilor: acea „Lex orandi”, ajută la determinarea acelei „Lex credendi”³.

Cu aceasta am ajuns la a doua parte a expunerii noastre.

6. Dogma poate avea o însemnătate reală în viața creștină, în măsura în care ea prefăcește această viață după modul divin. Altfel ea poate rămâne o simplă cunoștință, ca multe altele, fără nici o legătură cu năzuințele și cu eforturile noastre.

2 Vezi Hristu Andrușos, **Dogmatica Bisericii Răsăritene**, (Sibiu, 1930), p. 12 sq.

3 Léonce de Grandmaison, **Op. cit.**, p. 323.

Privită din acest punct de vedere, dogma poate ridica probleme cu aspecte mai apropiate de cei ce împărtășesc și se împărtășesc din bunurile acestei „Alma Mater”, Teologia.

Și anume, e un adevăr comun că dogma este cunoscută în chip mai explicit în Biserică de ai săi „majores”, dascăli care înjugă zilele cu nopțile pe tomuri brăcuite; dar e pătrunsă mai adânc de cei cu inima curată⁴.

Avem de o parte o cunoștință mai explicită, iar de alta o pătrundere mai adâncă. Sunt două lucruri total deosebite, dar în cea mai strânsă legătură una cu alta. În cazul dintâi avem o cunoaștere intelectuală, însă extrinsecă, fără aderență intimă evidentă, pur intelectuală; în cazul al doilea e vorba de o cunoaștere dobândită prin trăire, prin experiență personală, e vorba de „gnoză”, în care subiectul se identifică cu obiectul cunoașterii.

Și totuși, aceste două feluri de cunoaștere, precum am spus, sunt într'o interdependență desăvârșită: formularea dogmei e îndelung pregătită de trăirea ei; cunoașterea explicită a dogmei e cunoașterea ei intelectuală; iar prefacerea ei în gnoză e în funcție de chiar această cunoaștere intelectuală („nihil volitum, nisi praecognitum”).

7. Creștinismul poate fi definit ca o viață în Hristos. Această viață în viața Trupului tainic al Domnului își are începutul în credință; iar obiectul credinței, dar supranatural, e ușurat în înțelegerea lui de cunoașterea doctrinei dogmatice. Se poate ca această cunoaștere să evolueze în chip fericit spre „o vedere mai presus de vedere”, pentru cel ce o are, sau pentru cel ce o primește de la altul. În acest caz, Duhul Sfânt dă adeziunii noastre un caracter supranatural, adaptând mintea noastră la înțelegerea dogmelor.

Tradiția Bisericii creștine de totdeauna a dat un loc de cinste învățăturii – punct de plecare al oricărei experiențe creștine: „O Timotee, îndeamnă Sf. Apostol Pavel, *lucrurile pe care le-am încredințat ție păzește-le, depărtându-te de glasurile deșarte, cele spurcate și de vorbele cele potrivnice ale științei cu nume mincinoase*” (1 Tim 6, 20; cf. Rm 10, 9 sq.). Iar lui Tit îi spune că episcopul trebuie să aibă anumite calități, printre care nu cea mai mică e aceea de a ține „*cuvântul cel credincios al învățăturii, ca puternic să fie a îndemna cu învățătura cea sănătoasă...*” (Tit 1, 9).

Fericitul Augustin descrie doctrina ca izvor al vieții religioase: „Huic scientiae attribuitur illud quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur et roboratur”⁵.

Marii maestri ai vieții duhovnicești deosebeau înțelepciunea speculativă (Teologia) de cea experimentală (darul înțelepciunii). Iar Dionisie Pseudo-Areopagitul scrie că Ierotei e desăvârșit în cele dumnezeiești nu numai învățând, ci și pătimind cele dumnezeiești⁶.

Așadar, fără să se tăgăduiască valoarea obiectivă a adevărului revelat în dogmă, concepția Bisericii noastre despre acest adevăr socotește că formularea lui în dogmă e datorită și unor experiențe făcute prin lucrarea Duhului Sfânt; iar pătrunderea lui, după expunerea lui explicită de cei pregătiți întru aceasta, năzuiește la nașterea unor experiențe intime, similare, prin lucrarea aceluiași Sfânt Duh, care a insuflat pe proroci și a ferit

4 Léonce de Garrigou-Lagrange, **Le sens commun, la Philosophie de l'Etre et les formules dogmatiques**, a cincea mie, (Paris, 1936), pp. 388, 394.

5 Fer. Augustin, **de Trinitate**, XIV, I.

6 Sf. Dionisie Areopagitul, **Despre numele divine**, II, 4, apud Rég. Garrigou-Lagrange, **Op. cit.**, supra, p. 392.

Biserica de greșeală la formularea dogmei: „Mintea începând să filozofeze de la credința cea apropiată, sfârșește cu Teologia (cunoștința de Dumnezeu) de dincolo de orice minte, care e credința ce nu se uită și vederea celor nevăzute”⁷.

Explicația lor se cere îmbinată cu însăși trăirea lor de una și aceeași persoană.

8. În Dogmatica ortodoxă nu s'a pus problema extrinsecismului și a intrinsecismului, sau imanentismului, sau dogmatismului moral⁸. Căci dogma n-a fost privită ca o sumă de precepte exterioare, care se valorifică prin trăirea lor (poziția lui Ed. Le Roy)⁹, nici o Revelație pur exterioară, care se valorifică numai prin gândire (poziția romano-catolicismului), căci în acest caz dogma ar rămâne pur exterioară, extrinsecă, dar nici nu trebuie privită numai ca răspunsul la un proces lăuntric (imanentismul lui Laberthonnière)¹⁰ – căci atunci dogma ar rămâne un proces subiectiv; ci este înțeleasă ca un produs teandric, al cooperării omului cu Dumnezeu, izvor de nouă cooperare a omului cu Dumnezeu spre apropierea creaturii de Creator, cunoscând și iubind, iubind și cunoscând prin libertatea omenească și dumnezeiescul Har. Înțelegerea dogmei și a tradiției implică o viață religioasă care are vatra ei în sufletul credincioșilor și principiul în prezența vie a lui Dumnezeu în el. De aici, rezultă stagnarea dogmei în perioadele în care credința e puțin vie și dizolvarea Bisericii când credința moare.

Darurile Sfântului Duh și virtuțile... care sunt înflorirea harului sfinților, fac sufletul în stare să stăpânească obiectul său dumnezeiesc prin înțelegere și iubire. Ridicat la ordinea supranaturală el devine din ce în ce mai dependent de prezența activă a lui Dumnezeu în ea, prezentă nu numai creatoare și cauzală, ci obiectivă și personală, prin care, cum spun teologii: „Domnul se comunică El Însuși și desăvârșește realitatea în sine a creaturii, făcând-o în stare de a poseda în chip actual Infinitul”.

Aceste daruri ale Persoanelor dumnezeiești introduc de asemenea pe credincios într'un regim de prietenie cu Ele și în comuniunea pe care o aduce prietenia:

„...Adevărata înțelegere a dogmei cheamă unitatea eului într'o viață profundă. Prietenia lui cu Dumnezeu, această comunitate de har și înțelepciune, e unicul mijloc al asimilării spirituale integrale a dogmei...”¹¹.

9. Această concepție lămurește chipul în care stau dogmele la temelia întregii vieți creștine pe care o însușesc prin credință și morală.

Într'adevăr, această viață însăși ne ajută la aprofundarea principiilor călăuzitoare ale ei; chiar dacă nu sunt înțelese pe deplin, ele pot fi trăite pe deplin: „A păstra cuvântul lui Dumnezeu, înseamnă să-l practici mai întâi.

Lucrarea credincioasă e aceea a alianței în care sălășluiesc confidențele lui Dumnezeu, tabernacolul în care se perpetuează prezența și învățăturile Sale”¹².

7 Thalasia Libianul, **Capete despre dragoste, înfrânare și petrecerea după minte**, IV, 78; în **Filocalia**, IV, (Sibiu 1944), p. 33.

8 Vezi dogmatismul moral al lui Laberthonnière, în multiplele lui publicații.

9 Edouard Le Roy, **Dogme et critique**, (Paris), 1907.

10 Vezi **Pages Choises du P. Laberthonnière**; introducere și note de Thereze Friedel, (Paris, 1931).

11 E. J. Chevalier, **Essai d'une critique de la connaissance théologique**, în „Cahiers de Philosophie”, nr. 1 (L'homme, métaphysique et transcendance), (Neuchâtel, 1943, pp. 116, 117, 118).

12 M. Blondel, **Histoire et dogme**, p. 57; apud Léonce de Grandmaison, **Op. cit.**, pp. 154-155.

Trăirea totală duhovnicească, aplicarea învățaturii dogmei în viața de toate zilele, de clipă cu clipă, nu numai în ascensiunile vertiginoase pe piscurile ei însoțite sau zguduite de furtuni, ci și în trepădul anonim, ori în marșul văilor ei, face înțelegerea ei mai ușoară și pătrunderea ei mai adâncă.

10. Dar în ce chip, o dogmă, rezultatul colaborării teandrice, poate fi aplicată la prozaica viață omenească? – Tot printr'o colaborare teandrică.

Dogma inspiră și conduce pe creștin în viață; între dogmă și trăirea creștină se petrece un neîncetat proces de osmoză, în care învățătura are întâietatea.

Cu aceasta nu susținem un utilitarism sau un pragmatism sub vreo formă oarecare. Fiindcă din acest punct de vedere ar urma o prețuire mai mică a unora dintre misterele centrale ale dogmelor creștine („Purcederea” d. p.) și, ipso facto, s'ar introduce, o judecată omenească a valorii adâncilor taine ale dogmelor creștine, făcându-ne judecatori ai celor mai presus de noi. Ori nu judecățile omenești caduce pot fi sentințe în cele dumnezeiești pentru om când învinge pe alt om zice Fericitul Augustin¹³ „dar e un bine pentru el când îl învinge adevărul cu adeziunea lui și e rău pentru un om, când îl învinge adevărul fără să-l convingă. Căci e necesar ca el (adevărul) să învingă”.

Cu aceste rezerve făcute, trebuie precizat că dogma este un adevăr descoperit ca să fie trăit și că în tainele ei se pătrunde din ce în ce mai adânc prin experimentarea ei: „Gustați și vedeți că bun este Domnul”, ne învață cântarea liturgică.

Această trăire a dogmei aduce o îndoită transformare: aceea a creștinului și aceea a societății, prin creștinul îndumnezeit prin Har. Se poate urmări această înrâurire până și în specificul creștinismului răsăritean și al celui apusean.

Două exemple ne vor fi de ajuns, pentru a înțelege influența dogmelor asupra confesiunilor creștine.

Învățătura Bisericii noastre despre dumnezeiescul Har, d. p. ca energii necreate, nedespărțite, dar deosebite de ființa dumnezeiască, imanente creaturii, arată specificul pietății ortodoxe, ca și atitudinea acestei Biserici față de Stat.

Astfel, în această concepție Harul cel necreat nu se separă de creatură, ci îi este imanent în lucrarea lui. Această concepție se reflectează în pietatea răsăriteană, ale cărei experiențe profunde nu lasă invizibile energii necreate, precum vizibilă a fost lumina de la Învierea Domnului și de la Schimbarea la Față. Ea se reflectă în Misteriologia ortodoxă, în care formulele lucrătoare ale mijlocirii preotești reliefează lucrarea dumnezeiască prin intermediul preotului: „Botează-se robul...”, „Doamne, cela ce...”, „Cunună-se...” etc. Iar în ce privește raportul Bisericii cu Statul, ea se concretizează în exemplul plastic evanghelic al aluatului care dospește frământătura și în acela patristic, al altoiului.

În Apus, concepția despre Har ca lucrare creată, accidentală etc., separă divinul de uman, reliefând exclusiv transcendența lui Dumnezeu. Această concepție se reflectă în pietatea romano-catolică, mulată de „exercițiile spirituale” și în care omul se găsește singur în fața glacialității imensității spațiilor cosmice, Dumnezeu rămânând „Deus absconditus...”.

Formulele Tainelor scot înainte lucrarea preotului, nu pe a lui Dumnezcu („Ego te baptizo...”, „Signo te signo crucis...” etc.), ba chiar pe a mirenilor, la săvârșirea nunții.

13 Fericitul Augustin, **Epistola 238**, Migne, P.L. t. XXXIII, col. 1049.

În ce privește relațiile Bisericii cu Statul, ea nu se integrează ca aluatul în frământătură, ci rămâne separată, ca împărăție a lui Dumnezeu, nu în cele pământești, ci deasupra lor.

Dar chiar dogmele cele mai specifice dumnezeirii au o reflectare pozitivă asupra creștinului și asupra creștinismului. Astfel, dogma Întrupării, a enipostasiei celor două firi, arată că religia creștină cere, nu desființarea omeneșului în legătură cu dumnezeirea ci, dimpotrivă, dezvoltarea lui până la limita de sus a îndumnezeirii...¹⁴.

Aceasta ne arată că dogmele nu sunt învățături sterpe, ci dătătoare de roade bogate, care se valorifică în și prin trăirea lor¹⁵.

FORMAREA DOGMEI¹

I. Factorii și elementele care colaborează la formarea dogmelor.

1. Mică introducere generală: Dogmele creștine n'au luat naștere datorită mitologiei ori cugetării creștine. 2. Nevoia firească a înțelegerii revelate. 3. Morala și Liturgica. 4. Ereziile. 5. Sfântul Duh.

II. Etapele formării dogmelor. 1. Întâia etapă: primirea pașnică a adevărului; caracterizare: bogăție, nedeterminare. 2. A doua etapă: controversa, fermentația datului revelat; cei ce greșesc nu sunt vinovați înainte de a se pronunța Biserica. 3. A treia etapă: Definiția Bisericii.

I. Factorii și elementele, care colaborează la formarea dogmei.

Din expunerile anterioare a reieșit limpede că la formarea unei dogme colaborează mai mulți factori permanenți, alături de unele împrejurări, care pot fi deosebite, de la caz la caz.

Astfel, factorii principali sunt Biserica și Sfântul Duh sau mai bine zis, Sfântul Duh care lucrează în Biserică, spre a o conduce spre tot adevărul, ferind-o de orice greșală. Dar de obicei, în aparență, Biserica a fost determinată la formularea dogmelor de alte elemente unele de ordin pozitiv, ca nevoia de a pătrunde cât mai adânc în tainele învățaturii mântuitoare, sau ca nevoia de a da o explicație teoretică practicii preceptelor morale și

¹⁴ Cf. printre alte exemple, art. Pr. Prof. D. Belu, *Ortodoxia și activismul omului*, în „Studii Teologice”, anul II, nr. 1-2, ian-febr., 1950, pp. 65-79.

¹⁵ Pentru prelegerea aceasta, vezi Prof. N. Chițescu, *Dogma și viața creștină*, în rev. „Studii Teologice”, seria a II-a, anul VI, nr. 1-2, pp. 39-64.

¹ Pentru cadrul părții acesteia a se vedea, în afară de dogmaticile ortodoxe, art. „Dogme”, al lui H. Pinard, în *Dictionnaire Apologétique de la foi catholique*, t. I, (Paris, 1925). col. 1165-1169.

rânduilelor simbolice liturgice; iar din punct de vedere negativ ereziile au avut o însemnătate deosebită.

Vom arăta foarte pe scurt cum au acționat acești factori și elemente, insistând mai mult asupra celui principal, care este Sfântul Duh.

Înainte de aceasta se impune o „curățire de teren”, căci unii protestanți și unii raționaliști au socotit că dogmele n'ar fi decât rezultatul întâlnirii Evangheliei cu filozofia greacă sau rezultatul influențelor mitologiilor păgâne prin noii convertiți.

Vom reveni pe larg asupra acestui aspect al problemei.

Deocamdată amintim că dogmele creștine au primit de la Filozofia greacă nu fondul acestei Filozofii, ci terminologia, acolo unde Biserica nu și-a creat una proprie (ἁγιασμός etc.); pe de altă parte, e evident că Filozofia greacă n'a influențat dogmele ci mai ales ereziile, deoarece acestea au comun cu elenismul logica desăvârșită, omenească (Monofizitismul, Nestorianismul), pe când creștinismul a fost de cele mai multe ori supralogica dumnezeiască (o persoană în două firi, trei ipostase și o ființă etc...).

Cât despre influențele Mitologiei păgâne, care s'ar fi exercitat după unii orientaliști (ca Reitzenstein ș.a.) în special în Mariologie (cultul zeiței Astarte, al Dianei din Efes, etc.), dacă ar fi fost o realitate n'ar fi lăsat acest capitol printre cele nedezvoltate până în zilele noastre în Biserica ecumenică.

Factorii reali ai formării dogmelor sunt cei arătați mai sus.

Cum au acționat ei?

2. Cel dintâi factor și cel mai însemnat din domeniul naturalului este nevoia firească de o pătrundere cât mai adâncă a adevărului revelat.

Psalmistul fericește pe acel care cugetă ziua și noaptea la Legea Domnului, descoperită oamenilor (Ps 1, 2).

Dar începând chiar cu generația Apostolilor (Sf. Pavel în Areopag d. p.), (FA 17), misionarii creștini, pentru a face față nevoilor apologetice și mai apoi catehetice, au trebuit să mediteze și să adâncească Scripturile, dându-le o haină nouă, uneori filozofică, potrivită timpului. Vestita școală catehetică din Alexandria, d. p., și-a propus demonstrarea superiorității gândirii creștine asupra celei filozofice, păgâne. Și astăzi, școlile teologice au rămas laboratoarele în care se elaborează cugetarea creștină.

Înțelegerea lumii prin prisma Descoperirii, precum și înveșmântarea acesteia în haina aleasă a cugetării timpului, ca și punerea de acord a acestei cugetări cu adevărurile dumnezeiești, seamănă în aria Bisericii atâtea concepții și idei noi, încât până la urmă Biserica se vede silită să ia poziție în amalgamul produs de ele, însușindu-și pe cele adevărate, înlăturând și orânduind pe cele false.

3. **Morala și Liturgica creștină** constituie al doilea factor puternic de ordin pozitiv, care a dat un impuls creării dogmelor.

Viața primilor creștini ca și cultul lor erau pline de seva incomparabilă a Descoperirii dumnezeiești. Această sevă și-o însușeau progresând neîncetat de la împlinirea acelor porunci – „mandata” – prin iubire, la gnoza cea mai înaltă. Ajunși la aceste culmi în care „creștinii sunt pe pământ dar trăiesc în cer”, după expresia Epistolei către Diognet, ei gustă armonia naturii lor, îndumnezeite prin har, cu aceea a lui Dumnezeu, precum și armonia poruncilor Sale având izvorul lor în Dumnezeu, adică în iubirea intratrinitară cu iubirea față de creatură. În înalta tensiune a acestei iubiri gustate, experimentale, toate învățăturile scripturistice capătă noi aspecte care se cer exprimate în vorbire omenească,

lămurite, definite. Astfel de probleme morale au adus mari progrese în formulări dogmatice privitoare la Poniologie, Antropologie etc.

Același circuit se observă în privința învățăturilor liturgice. Ele purced din învățătura revelată și o cuprind în chip simbolic sau implicit în practicile pioase și în sentimentul comun care le însuflețește. Ele sunt trăiri intense ale acestei învățături, momente de aprofundare tainică a lor, care se cer explicate în lumina Descoperirii dumnezeiești: „Lex orandi” duce la acea „Lex credendi”.

4. Din punct de vedere negativ, ereziile au constituit unul dintre imboldurile cele mai puternice ale formării dogmelor. Într’adevăr, nevoia de apărare a credinței a zguduit totdeauna sufletele credincioșilor, fapt stabilit de Sfinții Părinți² și atestat de însuși Sf. Ap. Pavel (1 Co 11, 19).

Și atunci au fost cercetate învățăturile în toată adâncimea lor, s’au adus toate argumentele pentru consolidarea și apărarea lor și s’au primit și unele din partea adversarilor sau chiar create ad-hoc de apărători. Până într-un sfârșit s’au precizat îndeosebi învățăturile atacate, formându-se totuși un curent eretic destul de puternic, încât Biserica să se vadă nevoită să consacre adevărul, proclamându-l în mod solemn.

Însuși Sf. Ap. Pavel dă anumite povețe, către sfârșitul vieții sale, despre felul cum trebuie să lucreze paznicii dreptei credințe. Astfel, el învață pe Timotei: „...*Te-am rugat să rămâi în Efes, când mergem în Macedonia, ca să poruncești unora să nu învețe într’alt chip... Acestea toate de le vei spune fraților, bun slujitor vei fi lui Iisus Hristos, hrănindu-te cu cuvintele credinței și ale buneii învățături, căreia ai urmat... O, Timotee, lucrul cel încredințat ție păzește-l, depărtându-te de glasurele cele spurcate și de vorbele cele potrivnice ale științei celei cu nume mincinos*”³.

5. Dar lucrarea Sfântului Duh în Biserică pentru formarea dogmelor, are un rol incomparabil în această direcție.

Descoperirea dumnezeiască a fost primită de Sfinții Apostoli de-a dreptul de la Descoperitorul, care este după Sfinții Părinți Descoperirea însăși. Și toți puteau spune ca Apostolul iubirii: „*Ceea ce era dintru început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit, despre Cuvântul vieții; ceea ce am văzut și am auzit spunem vouă, ca și voi împărtășire să aveți cu noi și împărtășirea voastră este cu Tatăl și cu Fiul Lui, Iisus Hristos*” (1 In 1, 1, 3).

Dar a venit clipa despărțirii lui Iisus de ucenicii Lui. Ce avea să se întâmple cu ei? Ce urma să se întâmple cu Biserica Lui? Ei nu aveau să rămână orfani, iar Biserica nu avea să rămână nemângâiată, părăsită. Căci după înălțarea la cer a Mântuitorului avea să coboare asupra ei potrivit profeției Vechiului Testament, (Ioil 3, 1 sq.), Sfântul Duh, învățând-o și păzind-o de orice greșală.

Sf. Ioan ne-a păstrat toate cele privitoare la lucrarea Sfântului Duh în formarea dogmelor. El avea să vină în locul Mântuitorului (In 14, 16), tâlcuindu-le ceea ce i-a învățat Domnul (In 14, 26), și conducându-i astfel spre tot adevărul (In 14, 13).

2 Sf. Ioan Gură de Aur, **Omilia XVII, nr. 4, asupra lui Ioan; Migne**, P.S.E., LIX, col. 112; Fericitul Augustin, **De Genes; contra Manich**, cartea I, nr. 2, **Migne**, P.L., t. XXXIV, col. 173, 174 etc.; apud H. Pinard, **Op. cit.**, col 1166.

3 1 Tim 1, 3; IV, 6 sq.; VII, 20; cf. 2 Tim 1, 13-14; III, 14, IV, 3, sq.; Tit 1, 9, 14 sq.; II, 1 etc.

Cum a săvârșit Sfântul Duh această lucrare? Multe și nenumărate sunt căile Providenței dumnezeiești, prin care Sfântul Duh aprinde inima apărătorilor dreptei credințe prin Harul și virtuțile supranaturale, încât să retrăiască experiențele unice ale Apostolilor: „*Cele ce ochiul n’a văzut, nici urechea n’a auzit, nici la inima omului nu s’au suit, acestea a gătit Dumnezeu celor ce îl iubesc pe Dânsul. Iar nouă ne-a descoperit Dumnezeu prin Duhul Său; că Duhul toate le cercă și adâncurile lui Dumnezeu ca să știm cele ce sunt de la Dumnezeu dăruite nouă. Care și grăim, nu în cuvinte învățate ale înțelepciunii omenești, ci în cele învățate ale Duhului Sfânt*...”⁴.

Ca și trupul omenesc care perseverează în aceeași viață, Trupul tainic al Domnului continuă aceeași viață, Duhul Sfânt sufletul ei, menținându-l în unitatea de credință și iubire și amintindu-i neîncetat învățăturile lăsate de Domnul, consemnate în Scripturi și în Predania Sfântă; pe de altă parte El stă împotriva celor mândri, care se opun adevărului, sau îl diluează și-l strică cu meșteșugite speculații omenești.

Duhul lucrează prin cei aleși ai săi, care nu sunt totdeauna și cei mai învățați, ci totdeauna cei mai curați: „Cunoștința exactă a cuvintelor Duhului, scrie Sf. Maxim Mărturisitorul⁵, se descoperă numai celor vrednici de Duhul, adică numai acelora care, printr’o îndelungată cultivare a virtuților, curățindu-și mintea de funinginea patimilor, primesc cunoștința celor dumnezeiești care se întipărește și se așează în ei de la prima atingere asemenea unei fețe într’o oglindă curată și străvezie”.

II. Etapele principale ale formării dogmei.

Specialiștii sunt de acord în a afirma că există trei etape principale ale formării dogmei:

1. Posesiunea pașnică a adevărului descoperit mai mult sau mai puțin lămurit;
2. Discuția acestui adevăr (fermentarea lui);
3. Definiția⁶.

1. **În prima etapă** adevărul revelat e primit de-a dreptul din Revelația scrisă, sau prin mijlocul altui adevăr revelat.

Ceea ce-l caracterizează e pe de o parte bogăția lui, iar pe de altă parte starea lui receptivă de tâlcuire felurite⁷. Așa avem în Sfânta Scriptură dogma euharistică (In 6 etc.) învățătura kenotică (Flp 2, 5 sq.), cea despre Biserică (Ef 5 etc.) ș.a.m.d.

E învățătura martorilor oculari ai Întrupării Cuvântului care, copleșiți parcă de imensitatea prezenței Sale, nu găsesc cuvinte spre a exprima unicitatea experienței și spre a vesti bucuria cea mare a contactului duhovnicesc și fizic cu izvorul vieții: „*Ceea*

4 Co 2, 9-10, 12-13; cf. 1 In 2, 20, 27.

5 Sf. Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie**, la întreb. 65, în **Filocalia** rom. vol. III, trad. cit., p. 240.

6 Introducem acest paragraf, precizând că e valabil pentru istoria dogmelor în trecut și cu încredințarea că nu va fi dezmințit nici în viitor, când Dumnezeu va îngădui Bisericii din nou formularea lor. Vezi, din alt punct de vedere, învățătura teologilor greci moderni, la capitolul despre „dogmă”. E. J. Chevalier, **Op. cit.**, p. 75, are etapele: Fermentarea, fructificarea, exploatarea datului revelat; canonicul F. Verhoelst, **Op. cit.**, pp. 119-120: posesiunea pașnică sau explicită, controversă propozițiunea explicită, cf. H. Pinard, „Dogme” din „Dictionaire apologetique de la foi catholique”, p. 1770, ca în text; A. Gardeil, **Le donné révélé**, cit. supra, pp. 162-184 etc.

7 A. Gardeil, **Le donné révélé**, pp. 166-167.

ce era dintru început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit, despre Cuvântul vieții (și viața s'a arătat și o am văzut și mărturisim și vestim vouă viața cea veșnică, care era la Tatăl și s'a arătat vouă); ce am văzut și am auzit spunem vouă, ca și voi împărtășire să aveți cu noi, și împărtășirea voastră este cu Tatăl și cu Fiul Lui, Iisus Hristos. Și acestea scriem vouă ca bucuria voastră să fie deplină. Și aceasta este vestirea care am auzit de la Dânsul și vestim vouă că Dumnezeu este lumină și nici un întuneric întru Dânsul nu este..." (1 In 1, 1-5).

Dar în Sfânta Scriptură aflăm și unele mărturisiri de credință extrem de scurte, declarații de primirea cuprinsului acelei κήρυγμα apostolice: „Acesta este cuvântul credinței, pe care-l predicăm, zice Sf. Ap. Pavel: Dacă mărturisești cu gura ta că Iisus este Domnul și crezi în inima ta că Dumnezeu L-a înviat pe El din morți, vei fi mântuit” (Rm 10, 8-9).

Aceste formule s'au prefăcut apoi în dreptar de credință κανὼν τῆς πίστεως (regula fidei)⁸ și în sfârșit în Simboalele de credință, ce se mărturisesc la Botez de neofiți. Numele de „Simbol apostolic” ne arată că au existat asemenea formule chiar din vremea Apostolilor. Aceste simboale au slujit ca temelie a întregii dezvoltări ulterioare a învățaturii creștine, dezvoltare necesară mai ales din pricina ereziilor și a contactului cu gândirea filozofică contemporană.

Multe sunt problemele pe care le ridică adevărul descoperit, răspunsurile pe care le dă sunt noi, învățătura lui e bogată și depășește puterile omului. Omul singur în fața Descoperirii are vârtejul marilor altitudini. Adeseori, încercând să înainteze, simte că pierde poteca adevărată și se poate prăvăli în hăul fără fund, așa cum au făcut și alții. Nesfârșite pot fi potecile, dar calea cea adevărată este una. Toate puterile omului, liber s'o ia spre stânga sau spre dreapta, sunt puse în mișcare în căutarea adevărului.

2. A doua etapă a formării dogmelor e aceea a fermentării adevărului revelat, în sufletul credincioșilor, a controversei, a discuțiilor, provocate de felul deosebit în care omul, ființă autonomă, reacționează în fața unicului adevăr, care până la sfârșit biruie.

În aceste dispute simte nevoia ca unele noțiuni să fie mult mai precizate; ele sunt vehiculele adevărului revelat: persoană, ipostas, πρόσωπον, enipostasie etc...; uneori o simplă prepoziție sau un singur cuvânt, adăugate, la simbol, fac să cadă lumi și împărțiri (Filioque, δια αὐτῆ). De aceea Sf. Grigorie Teologul a scris despre disputele hristologice din timpul său, că „puțin a lipsit ca, despărțind silabele, să nu se rupă lumea în două”⁹.

Înseși formulele dogmatice au o soartă foarte schimbătoare. Astfel, Sinodul din Antiohia (din 269) osândește formula ὁμοούσιος, pentru ca Sinodul I ecumenic s'o primească drept formula care salvează Ortodoxia. Πρόσωπον, din pricina reminiscenței sale scenice fu înlăturat de Capadocieni pentru că părea că favorizează Sabelianismul, dar fu primit până la urmă. O confuzie îndelungată a învăluit înțelesul cuvântului οὐσία primit când ca ființă, când ca persoană; ba încă Sf. Dionisie al Alexandriei a și fost învinuit de erezie, fiindcă-l folosea în sensul adevărat, care a prevalat (ființă, esență, substanță).

Deosebirea de sens provenea, fără îndoială, și din pricina categoriilor filozofice deosebit folosite adeseori.

8 Vezi **De praescriptione haereticorum**, de Tertulian.

9 Sf. Grigorie de Nazianz, **Cuvântarea XXI**, 35; Migne, P.G. XXXV, col. 1126.

În acest stadiu, de frământare teologică, avem rareori un consens absolut al reprezentanților Tradiției dumnezeiești.

Situația aceasta este explicabilă prin faptul că Biserica nu se pronunțase încă asupra punctelor respective de credință. De aceea nu e de mirare că Sf. Iustin sau Sf. Irineu, cu alți sfinți și scriitori bisericești, au adoptat hiliasmul, după cum nu e de mirare că un Sf. Grigore de Nyssa îmbrățișează, după Origen și alții, teoria **apocatastazei** și că, sub o formă practică sau retorică, teoria „Răscumpărării de la diavolul” a fost expusă de Sfinții Părinți. Biserica nu se pronunțase. În perioada efervescenței dogmatice, în care fiecare aduce obolul său la lămurirea unui adevăr de credință, până la definirea lui de Sinodul ecumenic, discuțiile nu sunt numai îngăduite, ci chiar de dorit, pentru a se da puțință de a se face lumină.

De aceea, dacă greșelile doctrinale, premergătoare definițiilor sinoadelor, sunt îngăduite de Biserică, din clipa în care se proclamă adevărul, deși în contrast cu el, cei ce s'au supus autorității sinodului, n'au fost osândiți. Rareori au fost condamnați cei ce au greșit înainte de pronunțarea Bisericii ecumenice și după moartea lor. Cazul lui Origen se explică, poate, prin uriașa lui personalitate și prin înrăurirea lui prelungită peste veacuri, spre paguba Bisericii din unele puncte de vedere. Dar marele alexandrin era deschizător de drumuri, cu conștiința că lucrează spre folosul Bisericii și potrivit învățaturii ei, în aria ei. Fericitul Ieronim a accentuat lipsa de precizie a învățăturilor tradiționale, chiar, scriind: „Scrutând vechile istorisiri, nu pot găsi pe nimeni care să fi sfâșiat Biserica și să fi răstăcit popoarele departe de casa Domnului, în afară de chiar cei pe care Dumnezeu i-a ridicat preoți și profeți ai Săi”¹⁰.

Masa largă a poporului dreptcredincios a luat, uneori, în epoca sinoadelor ecumenice și ea parte activă la aceste controverse, deși ele sunt apanajul celor învățați, al profesorilor, al dascălilor de teologie, de regulă.

Căci și poporul, prin evlavia sa, mai ales, manifestă adeseori dreapta credință.

Dar uneori pietatea lui poate să devieze, datorită îndrumării greșite a conducătorilor săi: poporul iudeu și-a făcut idoli și li s'a închinat în lipsa lui Moise, urcat pe munte, condus fiind greșit de Aaron. Duhul Sfânt are grijă atunci să ridice conducători care să readucă pe linia de plutire salvatoare o pietate deviată. Se știe că, corifeii Protestantismului au ridicat masele de credincioși împotriva practicilor din Biserica romano-catolică, fără temei în Sfânta Scriptură, ca indulgențele, cinstirea a tot felul de relicve etc. Multe dintre ele își au obârșia într'o evlavie populară, deviată.

3. A treia etapă e aceea a proclamării noii dogme de către Biserică. Pregătirea acestei proclamări s'a făcut în etapa precedentă; fructul e copt, el trebuie cules și valorificat.

Desigur, discuțiile nu încetează, mai ales dacă ereticii se împietresc în greșeala lor; sinoadele ecumenice ne dau triste mărturii despre astfel de situații.

Dar cu vremea, Duhul Sfânt amutește glasurile celor ce bârfesc; lumina adevărului strălucește din ce în ce mai vie, mai puternică: Lux inter umbras et tenebras!

El devine atunci capitol al Dogmaticii, punct de plecare al dezvoltărilor teologice și temei de noi experiențe duhovnicești.

10 Fericitul Ieronim, **In Oseam, IX**, 8-9; Migne, P.L., t. XV, col. 895.

DOGMĂ ȘI DOGMATICĂ.

1. Dogmatica, știință a dogmelor. 2. Între dogme și Dogmatică există o legătură ca de la cauză la efect. 3. Până la pronunțarea Bisericii poate exista o confuzie între „dogme” și învățăturile teologice. 4. Dogma și reflecția teologică se caracterizează prin: a) ceea ce dau ele: deoparte „datul revelat”, de alta explicitarea prin deducție a celor cuprinse în dogmă; b) caracterul cuprinsului lor: absolut și definitiv în dogme, relativ și provizoriu în Teologia Dogmatică; c) caracterul universal al dogmelor și cel particular al științei dogmatice; d) asistența Sfântului Duh într-o parte, lipsa lui în cealaltă; e) mulți autori colaborează la dogmă, dar numai dascălii de Teologie la operele dogmatice; f) lipsa spiritului de sinteză în dogmă și abundența lui în Teologie. 5. Cele două tendințe al Romano-catolicilor și Protestanților, privitoare la raportul dintre elementul revelat și aportul omului în Teologie. 6. Condițiile unei bune Teologii Dogmatice. 7. Dogmatistul adevărat.

Am amintit că Teologia Dogmatică își trage numele de la „dogme” și că de aceea mai poate fi numită chiar și „expunerea științifică și sistematică a dogmelor”. Zicem că este o „expunere științifică”, deoarece în lămurirea pe care o dă fiecărei dogme, ea îi face analiza, ținând seama de toți factorii și de toate elementele care iau parte la formarea ei; zicem de asemenea că e o expunere „sistematică” a dogmelor, deoarece toate învățăturile dogmatice sunt expuse având ca puncte de reper câteva idei centrale ca: Descoperirea, Biserica, iubirea dumnezeiască etc.

Nu înseamnă însă că noi vom expune aici numai dogmele „stricto-sensu”, adică cele care au fost formulate în sinoadele ecumenice sau sunt cuprinse în Simbolul niceo-constantinopolitan, ori primite prin consensul Bisericii de pretutindeni; ar însemna să reducem aria Dogmaticii la aceea a dogmelor. Ori noi am văzut că în Teologia Ortodoxă, în afară de dogme, mai avem și teologumene și păreri teologice; Dogmatica nu le înlătură pe acestea din urmă din câmpul ei vizual.

Ar însemna, de pildă, să nu dea răspuns mării majorități a problemelor eshatologice, dacă excludem cu totul aceste două din urmă categorii.

Dacă însă, aria Teologiei Dogmatice e mult mai întinsă decât aceea a dogmelor, de ce atunci una dintre definițiile Dogmaticii poate fi „expunerea științifică și sistematică a dogmelor”? Ea poate fi definită astfel din pricină că partea principală a ei e formată din

„dogme” – pars pro toto –, celelalte învățături tinzând să devină dogme, sau căpătându-și adevărata lor însemnare și însemnătate numai la lumina și în apropierea lor de dogme.

Aici vom căuta să precizăm mai mult raportul între „dogme” și Teologia Dogmatică, pentru a înțelege care e lumina în care e pusă „dogma” când devine obiect de învățătură într'un tratat de Teologie Dogmatică.

2. Din punct de vedere logic, e evident că Teologia Dogmatică e o noțiune mai largă decât aceea de „dogmă”, aceasta cuprinzându-se în cea dintâi, alături și mai presus de celelalte învățături expuse în ea. Dar între ele există un raport de întrepătrundere, de ajutorare și de inițiere, dacă nu de generare.

Orice dogmă are un temei general mai îndepărtat și unul mai apropiat. Să luăm de pildă dogma Răscumpărării. Simbolul niceo-constantinopolitan proclamă: „Care pentru noi oamenii, și pentru a noastră mântuire...”. Temeiul mai îndepărtat al dogmei Răscumpărării e iubirea dumnezeiască; temeiul mai apropiat al ei e întruparea.

Avem apoi faptul istoric al dogmei și, în sfârșit, formularea lui.

Ce cunoaștem prin formula dogmatică a Simbolului amintit, din taina Răscumpărării lumii de la începutul până la sfârșitul ei, prin întruparea, viața, învățătura, patimile, moartea, învierea și proslăvita înălțare la cer a Domnului nostru Iisus Hristos?

– Numai faptul simplu, redus la cea mai simplă expresie. Dogma nu se întinde asupra expunerii premiselor logice sau teologice sau divine ale Răscumpărării, nu vorbește despre „sfatul voii Lui” etc., adică despre temeiul îndepărtat al dogmei. Ea rămâne însă la orizontul acestei scurte, extrem de scurte, reduse la esențial, expuneri a motivului Răscumpărării și apoi enunță tot așa de lapidar motivul ei apropiat, pentru a trece imediat la înregistrarea faptului istoric. Atât.

Ce găsim în tratatele de Teologie Dogmatică asupra acestei dogme, care în textul original al simbolului nu cuprinde mai mult de 40 de cuvinte? – Volume întregi discută: Dacă planul Răscumpărării a fost stabilit înainte sau după cunoașterea faptului căderii omului, din veșnicie; de ce era mai convenabil ca Fiul lui Dumnezeu și nu altă Persoană treimică să se întrupeze; dacă Răscumpărarea dovedește iubirea sau iubirea și dreptatea (Anselm), ori înțelepciunea (mai mulți Sfinți Părinți), ori adevărul (Sf. Atanasie) etc.; apoi diferitele aspecte ale Răscumpărării etc.

Din câteva fraze, au ieșit volume întregi.

Și invers: Formulele dogmelor, adică, precum am spus, câteva fraze, au ieșit din biblioteci întregi, în care, timp de veacuri, Sfinții Părinți au discutat cuprinsul viitoarelor dogme.

Iată raportul dintre „dogmă” și Dogmatică” în linii mari; în dogmă aflăm esențialul, formularea faptului, dar toate celelalte dezvoltări ale Dogmaticii sunt în strânsă legătură cu ea, având la temelie ansamblul Revelației.

3. O oarecare stare neprecisă a raportului dintre Teologia Dogmatică și „dogme” este implicată în faptul că o parte dintre învățăturile acestei discipline au valoare de dogme, deși nu sunt proclamate oficial ca atare, precum și în faptul că nu s'au inventariat toate dogmele, toate teologumenele și toate simplele păreri particulare în Teologia ortodoxă, din pricină că „dogmele generale” sunt socotite ca fiind cuprinzătoare a mai toată esența Dogmaticii creștine. De pildă, a fost posibilă o oarecare confuzie între „Taine” și simplele „slujbe bisericești”, „ierurgii”, până ce s'a stabilit definitiv deosebirea dintre ele. (Dacă numărul de „șapte Taine” s'a stabilit târziu, temeiurile lor sunt scripturistice și

domnești, așa încât nu a fost greu Bisericii să ia o atitudine precisă în această privință la ivirea Protestantismului).

În schimb, unii teologi cred cu valoare de „dogmă” ideea inspirației Septuagintei, și deci și a cărților cuprinse în ea (inclusiv cele din categoria celor „bune de citit”, „ἀναγιγνωσκόμενα” deși unele hotărâri ale Bisericii (Sinodul din Laodiceea, de la 365), ca și unii dintre Sfinții Părinți dintre cei mai cu vază (Sf. Atanasie, Sf. Ioan Damaschin), iau atitudine hotărâtă în această problemă. De aceea, Biserica va trebui să purceadă până într-o sfârșit la o discriminare a lor, întrucât se citează „cărțile bune de citit”, ca și cum ar avea aceeași autoritate ca și cele canonice, iar cele „apocrife” sunt tipărite acolo fără nici o indicație deosebitoare.

Deci, până la pronunțarea Bisericii, unele puncte de credință sau chiar de practică, rămân încă neclare din punctul de vedere al autorității lor, contrariu aparențelor. În acest caz, tratatele de Teologie Dogmatică le pot prezenta ca dogme cuprinse în dogmele generale, sau le pot prezenta ca opinii teologice sau ca abuzuri, datorită unei situații neclarificate de Biserică, după temeiurile lor în cele două izvoare ale Descoperirii.

4. Iată de ce vom aminti, pe scurt, ceea ce caracterizează „reflecția teologică”, adică simpla învățătură a Teologiei Dogmatice, față de dogme:

a) Dogma e un adevăr revelat; învățăturile Teologiei Dogmatice, precum am spus, cuprind dogme, teologumene și opinii particulare. Cum le cuprinde, adică cum le expune când e vorba despre dogme și teologumene? – Ea le ilustrează, le diluează, oarecum; e ca și cum esența învățăturii dogmelor, grea de înțeles și mai grea de pătruns, ar avea nevoie de un catalizator în prezența căruia să se poată petrece asimilarea.

Din exemplul cu Răscumpărarea, în dogmă și în Teologia Dogmatică s'a putut „intui” mai mult acest proces. Să încercăm a-l analiza¹: Teologia Dogmatică expune adevărurile cuprinse în dogme și teologumene (ajungând rareori la „păreri personale”, acolo unde Revelația tace). Pe calea deducțiilor raționale ca și pe calea meditațiilor, a adevărului Descoperirii, dogmatistul caută să scoată toate învățăturile cuprinse acolo în stare virtuală, toate consecințele, toate raporturile, pe care le au adevărurile aflate acolo. Acest proces poate avea un caracter mai mult logic, sau poate avea un caracter mai mult meditativ, se poate reduce adesea la repetarea unor adevăruri prestabilite, pe temeiuri mai mult sau mai puțin dezvoltate, sau poate lua contururi de speculații înalte, din care nu lipsesc nici cadre și nici categorii filozofice.

Care e criteriul care stabilește omogenitatea acestor concluzii scoase de teolog din adevărurile revelate, în chiar aceste adevăruri? – Este acceptarea lor de către Biserică; ea rămâne judecătorul „reflecției teologice”, precum a fost și acela al „datului revelat”, când l-a formulat în dogme. Ea și le însușește din momentul în care ele corespund în chip real dogmelor pe care se întemeiază².

Dogmele cuprind adevărul obiectiv, revelat, luat în sine; concluziile teologice sunt adevărul însușit, devenit subiectiv și trebuie să reprezinte tot adevărul dumnezeiesc reflectat în conștiința creștină, ca raza de lumină ce trece prin prismă.

1 V. A. Gardeil, *Le donné révélé*, p. 190 sq.

2 Idem, *ibidem*, p. 196 sq.

b) De aici reiese deosebirea caracterului cuprinsului lor: absolut și definitiv în dogme, relativ și provizoriu în Teologia Dogmatică, fie că e vorba de păreri ale unora dintre Sfinții Părinți, fie ale unor Bisericii locale, fie că e vorba de acelea ale simplilor dascăli de Teologie³.

E drept că posibilitatea ținerii unor noi sinoade ecumenice nu exclude și posibilitatea unor noi formule dogmatice pentru adevărurile descoperite și încă neformulate de Biserică sau pentru cele formulate prea general, chiar.

Dar „datul revelat rămâne identic cu el însuși și în felul acesta neschimbabilitatea Revelației garantează pe aceea a Revelației formulate de Biserică, „stâlpul și temelie adevărului”.

Moderniștii ca preotul englez Tyrell, (autorul cărții „Through Scylla and Carybda”, după Günther († 1863), au vrut să demonstreze schimbabilitatea formulelor dogmatice, potrivit progresului filozofiei și științei omenești și a înțelegerii noi a dogmelor. Loisy (în „Autour d'un petit livre” și în „L'Evangile et l'Eglise”), a arătat că religia fiind un fenomen de ordin subiectiv, credințele se schimbă după oscilațiile sentimentului religios și în funcție de adăugire de forme noi și de influențe exterioare.

Această concepție greșită a lor provenea din faptul că ei socoteau Revelația însăși drept o creație subiectivă, omenească.

În realitate există un progres al dogmelor, dar de altă natură, el privind explicitarea formulelor dogmatice ca sens și în unele cazuri ca formă.

c) Din cele expuse mai rezultă și faptul că, pe când dogma are un caracter general sau universal, în unicitatea formulei ei, fiind recunoscută de Biserica ecumenică, reflecția teologică nu este în chip obligatoriu aceeași în toată Biserica: forma, adâncirea dogmelor, și informația depinzând de autorii respectivi.

d) Reflecția teologică se mai deosebește de dogmă și prin aceea că, pe când aceasta e formularea adevărului revelat, prin asistența Sfântului Duh, Teologia Dogmatică dimpotrivă construiește edificii doctrinare dezvoltând prelungirile probabile sau sigure ale datului revelat fără această asistență specială.

e) Factorii care lucrează la pregătirea și formularea dogmelor sunt mai mulți – nelipsind Sfântul Duh în sinoadele ecumenice; pe când autorii de Teologie Dogmatică sunt dascălii de Teologie care, în general, n'au lipsit nici de la lucrarea de pregătire a dogmelor.

f) În unele cazuri fericite, expunerile dogmatice reprezintă adevărate sisteme de cugetare creștină.

5. Ca o concluzie generală asupra felului cum trebuie să fie dozate cele două elemente, dumnezeiesc (obiectiv) și omeneșc (subiectiv), în Teologia Dogmatică, amintim că ele trebuie să fie într-o armonie desăvârșită; nu trebuie prefăcut totul în dogmă, după cum nu trebuie să reducem totul la treapta unei păreri teologice.

Cea dintâi tendință e a romano-catolicismului; cea de a doua a protestantismului.

E de dorit ca aceste două elemente (adevărul revelat și participarea teologului la expunerea lui) să se armonizeze pe deplin în așa fel încât să se îndeplinească dezideratul Fericitului Augustin, după care „Teologia este știința prin care se naște, se hrănește, se

3 Cf. P. Svetlov, *Op. cit.*, I, p. 289.

apără și se întărește credința mântuitoare, care duce la adevărata fericire” (Theologia est scientia, qua fides saluberrima, quae ad beatitudinem veram ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur”)⁴.

6. Care sunt condițiile unei bune Teologii Dogmatice? – La această întrebare se pot da mai multe răspunsuri:

a) Trebuie să avem o temelie științifică adecvată, adică: critică, istorică etc..., atât a datului descoperit, primar, cât și a celui derivat. (Este necesar, dar trebuie accentuat împotriva protestanților, că nu este de ajuns, deoarece atunci n’am mai face Teologie Dogmatică, ci critică, istorie, exegeză etc.).

Teologia Dogmatică e „Dea scientiarum theologiarum”, e coloana vertebrală a Teologiei. De aceea după ea se centrează celelalte discipline teologice și nu ea după ele, având în centrul preocupărilor ei însăși esența Teologiei creștine, dogmele. (Se știe, de pildă, că Teologia protestantă are în centrul ei Teologia biblică).

De aceea ajutorul pe care-l ia de la celelalte științe auxiliare – și de la rațiune –, nu-i mai poate păgubi când pleacă de la datul revelat și formulat⁵.

b) Să exprime cu fidelitate învățătura descoperită, potrivit tradiției dogmatice de totdeauna a Bisericii.

c) Dar condiția primordială pentru a da un adevărat tratat de Teologie Dogmatică este **intenția de a exprima cu adevărat învățătura de totdeauna**, teologul nelăsându-se sedus de propriile speculații, nevoind să pună în locul adevărului Bisericii ecumenice propriile păreri; mergând pe această cale, credința tare, întărită de rugăciune și luminată de informațiile necesare din toate domeniile Teologiei, îi va fi farul care va împrăștiă în tunicul ce învăluie adevărul mântuitor.

Scriptura însăși ne amintește acest adevăr: „De nu veți crede, zice profetul Isaia, nu veți înțelege!”. Iar Sfinții Părinți au deplâns pe cei care vorbesc despre Dumnezeu, fără de Dumnezeu fiind: „nimic nu e mai sărac decât cugetarea care, stând afară de Dumnezeu, filozofează despre Dumnezeu!”, zice Diadoh al Foticeii⁶.

7. Dogmatistul grec Hristu Andrusos scrie în Dogmatica sa că cercetarea teologului nu poate să ducă la descoperirea adevărilor mai înalte, nici să prefacă credința în cunoștință, total sau în parte⁷. În legătură cu aceasta noi vom adăuga numai următoarea lămurire:

Teologii expun dogmele și cele cuprinse virtual în ele prin deducții; iar aceste expuneri pot forma punctul de plecare al unor experiențe analoage acelor care au dus la formularea dogmelor ce stau la temelia lor. Aceste experiențe nu le fac cei mai învățați, ci cei cu inimă curată, după însăși învățătura Mântuitorului. Dar cei mai învățați nu sunt excluși de la ele. Ci, dimpotrivă, trăirea creștină este o condiție pentru ca ei să poată scrie cu desăvârșit folos despre adevărul revelat. De aceea de la înțelegerea mai explicită a

4 Fericitul Augustin, **De Trinitate**, cartea XIV, cap. I; apud. P. Svetlov, **Op.cit.**, I, p. 296; cf. pentru tot acest aliniat, **ibid.**, p. 292 sq.

5 Vezi A. Gardeil, **Le donné révélé**, p. 198 sq.; a se observa exagerările în sensul paragrafului 5, în concluzie: „știința e o învățătură supranaturală”, „doctrina sacra” (p. 249 sq.).

6 Didoh al Foticeii, **Cuvânt ascetic**, cap. VII, cit. supra; în **Filocalia**, I, p. 341.

7 Hristu Andrusos, **Dogmatica Bisericii Ortodoxe răsăritene**, pp. 13-14, traducerea românească citată.

dogmei, ei trebuie să treacă la pătrunderea ei mai adâncă, de la credința simplă la gnoză, cum vorbeau cei vechi.

Atunci vor putea spune cu Învățătorul din **Pedagogul** lui Clement Alexandrinul: „Pentru mine a venit clipa să sfârșesc această pedagogie, pentru voi a venit aceea să ascultați pe Învățătorul. El vă va primi, vă va hrăni cu o învățătură frumoasă, vă va face să auziți cuvintele Lui. Biserica e școala Lui; unicul Magistru e soțul, voința sfântă a unui Părinte, sfânt, înțelepciune adevărată, sfîntenie a cunoștinței...⁸.”

DOGMATIZARE ȘI ADOGMATISM

Introducere: Trei categorii de detractori ai dogmelor:

1. Protestantismul liberal; 2. Modernismul; 3. Răzvrățiții din Biserica rusească:

1. a) Albrecht Ritschl pornește de la neputința de a cunoaște lucrurile în sine; combaterea adogmatismului său.

b) Ad. Harnack afirmă că dogmele au luat naștere din altoirea Evangheliei cu elenismul. c) Sabatier arată că dogmele apar târziu, nefiind nici principiul, nici temelia religiei.

2. Moderniștii (Loisy, Tyrell ș. a.) socotesc dogmele simboluri, cu o valoare relativă și subiectivă.

3. Răzvrățiții ruși (Merejkovsky, Rozanov și Tolstoi): învățătura și critica învățăturii lor.

Dogma nu e numai un adevăr de credință, ci e și un fenomen social, neputând fi concepută fără intervenția Bisericii, care, dacă e Trupul tainic al Domnului, în același timp e și o instituție socială, divino-umană. Întrucât nu există Biserică, stricto-sensu, decât în creștinism, tot numai aici avem și dogme¹.

Dogmele, după cum am arătat pe larg, au la temelia lor adevărul revelat. Acest adevăr a fost formulat mult mai târziu, dar a fost dat lumii de însuși Întemeietorul Bisericii.

S’a făcut o confuzie voită de dușmanii Bisericii între data formulării dogmelor și data apariției adevărului lor și s’a zis: Dogmele sunt o apariție târzie pe ogorul Bisericii, sunt o excrescență a ei, deci trebuie părăsite.

8 Clement al Alexandriei, **Pedagogul**, III, 12, 99.

1 Pr. Prof. I. Mihălcescu, Decanul Facultății de Teologie din București, **Curs complet de Teologie Dogmatică specială**, alcătuit, după note, de studentul teolog Gh. I. Tilea, (1936), p. 8.

Mai mult, ele formulează elementul caracteristic al religiilor autorității; dar caracteristic creștinismului e de a fi o religie a duhului², deci dogmele n'ar avea drept de cetate în religia creștină, a libertății spirituale.

Cei care au atacat dogmele din felurite puncte de vedere și sub pretexte diferite pot fi împărțiți în trei categorii mari, dintre care două s'au ivit în Biserica apuseană, iar una în Biserica ortodoxă și anume: 1. Protestantii raționaliști; 2. Moderniștii și 3. Unii răzvrățiți din Biserica rusească.

Vom arăta foarte pe scurt punctele lor de vedere și îndreptățirile lor, într'o expunere critică.

1. **Protestantismul liberal** nu primește dogmele, ele reprezentând, după el, o etapă inferioară în evoluția spirituală a omenirii, depășită de mult³. Prin această atitudine a lor, ei nu lovesc numai în romano-catolicism, ci și în propriile temelii ale protestantismului, dând în același timp câștig de cauză unor necredincioși de talia lui Charles Guignebert de la Sorbona⁴. Unul dintre ei definea astfel atitudinea protestantismului liberal, vorbind despre cele două „principii ale religiilor”, principul autorității și cel al libertății: „Dintre cele două principii, cel liberal trebuie să predomină puțin câte puțin, pentru că e adevăratul principiu protestant. Ortodoxul e din ce în ce mai înfrânt; el ar voi credințe absolute și iată, ele sunt prin esență mobile. El cere autoritatea religioasă, doctrina stabilită, nemișcată, impusă și iată, nu poate găsi aceasta decât în catolicism pentru că în protestantism dreptul de examen e imprescriptibil; din clipa în care protestantul încearcă nevoia de a examina înainte de a crede și cere libertatea cercetărilor, nu mai există credințe și dogme imutabile; nu mai există decât modificări constante ale credinței din prima zi. Ori aceste modificări se fac mereu în același sens. Principiul autorității cedează pasul principiului libertății...”⁵.

Albrecht Ritschl e cel care a pus problema dogmatismului în chip sistematic.

Data fiind înrăurirea pe care a avut asupra Protestantismului de pretutindeni, prin școala al cărei începător a fost, vom expune pe scurt părerile lui, ca și părerile a doi dintre cei mai influenți adepți ai lui, și anume: Adolf Harnack și Auguste Sabatier.

1. a) **Albrecht Ritschl** (1822-1889) a luat ca punct de plecare⁶ teza kantiană a neputinței de a cunoaște „lucrul în sine” („Das Ding an sich”, care se arată în manifestările sale, în fenomene), pentru a trage concluzia că nici despre Dumnezeu în Sine nu putem cunoaște nimic, deci nu putem afirma nimic și cu atât mai puțin dogmatiza. Despre Iisus Hristos, de pildă, nu ne interesează dacă a fost „om adevărat și Dumnezeu adevărat”, ci binefacerile primite de la El; nu problema hristologică a preocupat prima generație de

2 Vezi Auguste Sabatier, prof. al Universității din Paris, Decan al Facultății de Teologie Protestantă, *Les religions d'autorité et la Religion de l'Esprit*, ed. IV-a, (Paris, f.d.).

3 Vezi Auguste Sabatier, *Op. cit.*, pp. 255-406 etc. Vezi de asemenea forma pozitivă a acestei atitudini, la protestantismul ultraliberal, de azi, în cartea lui Etienne Giran, *En marge des dogmes* (Paris, 1931).

4 Charles Guignebert, profesor la Sorbona, *L'Evolution des dogmes* (Paris, 1924) etc.

5 E. Stapfer, în rev. „Revue chrétienne”, 1908, citat după H. Pinard de la Boulaye, SJ., *Jésus lumière du monde*, conferințe ținute la Nôtre-Dame din Paris, (1934), Paris, 1934, pp. 116-117.

6 În scrierile sale *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, (1850), și mai ales în *Théologie und Metaphysik* (1881) etc. (Lucrarea lui principală e *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, (1870-1874), în care arată, din punctul de vedere care ne interesează aici, că Hristos a devenit cu timpul Dumnezeu, pentru Biserica creștină...; vol. III, p. 445 sq.

creștini, ci cea eshatologică (Problema cunoașterii religioase a fost reluată de toți corifeii protestantismului german din a II-a jumătate a veacului al XIX-lea și mai ales de W. Herrmann, discipolul lui Ritschl).

Noi respingem adogmatismul lui Ritschl, atât pe temeiul Bibliei –, a cărei autoritate o primea și el, ca „reflectând experiența primei generații de creștini” –, cât și în numele Tradiției dogmatice: „*Cel ce M'a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl Meu*”, a zis Mântuitorul (In 12, 45). „*Aceasta este viața veșnică, să Te cunoască pe Tine, singurul, adevăratul Dumnezeu și pe Iisus Hristos, pe care L-ai trimis*”, spune tot El (In 17, 3). Cuvintele Domnului formează mărturia primei generații de creștini: iată, dar, fondul dogmei creștine.

În ce privește demonstrația în sine, ea nu poate fi primită.

Căci dacă în concepția noastră religioasă ne-am opri numai la latura pragmatică și fenomenală a faptului religios și l-am trata ca pe toate celelalte fenomene ale vieții sensibile, am nega Înălțarea Domnului, pentru că nu mai știm ce e dincolo de norul care L-a învăluit la Înălțare... Ar însemna să ne dezicem în fața propriei noastre chemări de creștini, care vor să știe mai mult decât experimentează, pentru ca să iubească cunoscând și să cunoască iubind, năzuind să înalțe cât mai mult propria lor experiență, până la nivelul celei normative, biblice și patristice, formulată în dogme.

b) Unul dintre principalii discipoli ai lui Ritschl și care i-a și decernat acestuia titlul de „ultimul Părinte al Bisericii luterane”, e **Adolf Harnack**, marele istoric al dogmelor, din Biserica protestantă, în epoca modernă⁷. El a demonstrat că în creștinismul primitiv nu există dogme, căci Evangheliile nu cuprind dogme, ci o învățătură vie: Hristos a cerut ucenicilor Săi să se boteze și să-și schimbe viața, păzind „poruncile”. El n'a învățat vreo dogmă, ca Sfânta Treime, de pildă. Creștinismul primar nu e o învățătură teoretică, ci o dispoziție sufletească, o trăire după voia lui Dumnezeu, cu conștiința că El e Tatăl nostru.

Creștinismul, sub aspectul lui teoretic, reprezintă o etapă ulterioară de dezvoltare, ca urmare a înrăuririi spiritului greco-roman, în năzuința lui de a-și însuși învățătura evanghelică:

„Dogmatizarea creștinismului este opera spiritului elenic aplicat Evangheliilor”. La aceasta se adaugă influența teologiei iudaice, cu tâlcuirile mesianice: Apostolii Pavel și Ioan, exponenții acestui spirit iudaic, sunt primii dogmatisti.

Intrucât privește raportul Teologiei cu dogmele, Harnack observă că dogmele sunt produsul Teologiei și nu invers; aceasta reiese din istoria critică a dogmelor. Căci întâi vin Apologetii și Origen, și apoi vin sinoadele, întâi scolastica și apoi sinodul tridentin.

Ne vom mărgini să răspundem la cele două teme mari (că dogmele sunt produsul spiritului elenic pe teren creștin și că Teologia a precedat dogmatizarea), ale lui Harnack, foarte pe scurt, amintind mai întâi că adevărații logicieni nu erau „ortodocșii”, ci „ereticii”, lucru care se întâmplă și azi. De aceea nu elenismul a descoperit substanța dogmelor, căci ea nu intră decât cu greutate în cadrul logicii sale; ci dogmele au luat naștere din Revelație. Într'adevăr, zice un gânditor creștin, „dogmele privitoare la Treimea dumnezeiască, la cele două firi ale lui Hristos, la Răscumpărarea prin Taina Crucii”, au fost și vor rămâne o nebunie pentru rațiunea elinilor. Nu e nimic rațional, accesibil înțelegerii, în ele. Dimpotrivă, ereziile corespund cu mult mai bine înțelegerii inteligenței.

7 Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, apărut în 1900 la Leipzig, trecută de a 100-a ediție; *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, (Tübingen, 1909), ed. IV-a; *Grundriss der theologischen Wissenschaft* etc.

Cu deosebire arianismul, continuă același autor, era perfect rațional, de aceea a și avut adepți pe toți cei care erau stăpâniți de rațiune și de filozofia elenică. „E mai ușor să afirmi numai o natură și o voință în Hristos, cum fac monofiziții și monoteliții, decât să afirmi, cu dogma, unirea antinomică a celor două naturi și a celor două voințe. Creștinismul învață nebunia Crucii, incompatibilă cu rațiunea lumii naturale. Pentru aceasta este el o revelație a altei lumi, un adevăr, care nu e de aici, de jos...”⁸.

În privința celui de al doilea punct, analiza pe care o face Harnack raportului dintre dogme și Teologie, nu e completă. Se știe că orice dogmă are două etape, premergătoare definirii ei: aceea a luării de contact cu adevărul descoperit, urmată de aceea a controverselor. Se știe, de asemenea, că definirea dogmei e urmată de studii, care o explicitează, ca și de trăirea ei, care o adâncește. Dar originea dogmei e mai depărtată, e în Descoperire. Studiile care premerg și pregătesc calea spre dogmatizare, pregătesc, împreună cu alți factori, formula; fondul ei, însă, se găsește în Revelație.

Suprimarea studiilor care urmează și anularea faptului revelat de la obârșia dogmei se face de Harnack, fără nici o justificare.

c) **Auguste Sabatier**, care a popularizat ideile școlii lui A. Ritschl în Franța⁹, a voit să demonstreze că dogma nu e nici principiul, nici temelia religiei, deoarece ea apare târziu. Omenirea a cântat înainte de a raționa, și profeții au precedat pe rabini, iar religia, Teologia. La acestea s'a răspuns¹⁰ că profeții sunt instrumentele Revelației dumnezeiești, pe când rabinii sunt numai tâlcuitorii ei. Nu se poate afirma că dogma n'ar avea legătură cu Revelația; se știe, doar că ea nu este decât formularea Revelației căci chiar dacă apare la mare răstimp după ea, o cuprinde.

Dogmele sunt posterioare Revelației numai întrucât formularea se face în timp, pricinuită de anumite împrejurări. Dar nu se pot separa și nu se poate că religia creștină poate exista fără dogme, căci în chipul acesta se greșește, separându-se complet dogmele de datul revelat, care e numai formulat și nu inventat de procesul dogmatizării, după cum nu istoria creează desfășurarea evenimentelor în sânul omenirii, nu biologia creează viața, nu matematica inventează numerele și nu muzica inventează sunetele.

2. **Modernismul**, mișcarea din sânul Bisericii romano-catolice, care și-a propus să pună de acord Teologia cu evoluția tuturor științelor, a menținut valoarea pur subiectivă și simbolică a dogmelor. Astfel, după Loisy, Revelația este cunoștința dobândită de om despre raportul în care se găsește el cu Dumnezeu, iar dogmele sunt o interpretare de fapte religioase și dobândite de om printr'o îndelungată experiență. Ele au o valoare relativă și subiectivă¹¹.

La fel, Tyrrel propune să se părăsească valoarea proprie a termenilor dogmatici pentru valoarea lor colectivă, adică simbolică, deoarece formulele dogmatice n'ar fi decât

8 Nicolae Berdiaev, *Esprit et Liberté, essai de Philosophie chrétienne*, col. „Ecrivains religieux étrangers”, (Paris, 1933), pp. 98-99.

9 A. Sabatier le-a popularizat prin *Op. cit.*, supra, și mai ales prin *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, (Paris, 1897), (în afară de monografia mai specială intitulată: *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, Paris (1903).

10 Vezi Pr. Prof. I. Mihălcescu, cursul citat, pp. 8-11.

11 Vezi J. Rivièr, *Le modernisme dans l'Eglise*, (Paris, 1929) și Alfred Loisy, în *Autour d'un petit livre* ed. II, (Paris, 1903) și *L'Evangile et l'Eglise*, ed. III (Paris, 1903).

simboluri-vehicule ale adevărului revelat –, care deșteaptă în mintea credinciosului amintirea experiențelor tipice ale religiei – în speță adevărata înțelegere a dogmelor¹².

Crădem că e folositor să amintim principiile pe care încearcă să le răstoarne adogmatistii citați:

Nu aflăm dogme în Sfânta Scriptură, dar cuprinsul lor se află acolo și în Sfânta Tradiție. Așa e cazul cu dogmele despre Dumnezeu în Sine, despre Sfânta Treime, creație, îngeri, antropologie, taine etc. Acest fond n'a fost schimbat când s'au formulat dogmele, nici atunci când pentru aceasta s'au folosit unele categorii filozofice de către Sfinții Părinți, în sinoadele ecumenice. Cu atât mai puțin s'au putut schimba de către Sfinții Apostoli, care au primit învățătura direct de la Domnul; deci izvorul dogmelor se află în Descoperire; el e de ordin obiectiv; temeiul dogmelor este obiectiv în adevăratul sens al cuvântului.

3. În Biserica rusă s'a produs de asemenea un curent opus dogmelor. El s'a manifestat sub felurite forme; de aceea noi vom cerceta aceste forme de atac împotriva dogmelor după principalii lor exponenți.

a) **D. Merejkovski**, literat, pretindea că dogmele ar fi opuse rațiunii și voinței (?), închizând intelectul nostru ca într'o închisoare.

De aceea, zicea el, e absolută nevoie ca să se facă toate eforturile, pentru ca omul să-și recapete libertatea pierdută.

Nici una dintre formele istorice ale creștinismului nu satisface năzuința omului spre libertate. Numai religia viitorului, religia ioanică a iubirii, va închide definitiv calea dogmelor abstracte și va deschide pe a celor sociale, morale și estetice¹³.

b) **Rozanov** a prezentat, într'o formă mai înflăcărată, teoriile lui Merejkovski. El numea dogmele distrugerea religiei creștine¹⁴. Ele au contaminat simplitatea de aur, pe care au înlocuit-o cu argumente și sofisme.

Dogmele sunt, după el, pricina pentru care ereziile au distrus unitatea Bisericii și pentru care Evanghelia și-a pierdut candoarea ei lăsând să se înfingă o săgeată înveninată în Trupul tainic al Domnului. Sfinții Părinți în loc să folosească cuvintele Domnului pentru cultivarea evlaviei, le-au disecat, făcând astfel ca mireasma lor să se evapore; tot astfel au acționat și teologii de după Kant.

În acest chip, Teologia s'a prefăcut într'un fel de „femeie somnoroasă”, iar teologii în niște „disputători somnoroși”.

c) Teologii ruși au răspuns atacurilor celor doi scriitori amintiți, (care de altfel au revenit în sânul Bisericii până la urmă, devenind cei mai aprigi apărători ai ei), arătând că slăbiciunile Teologiei ortodoxe se datoresc în special metodei scolastice folosite, precum și nepăsării privitoare la studiile teologice.

Cugetătorul creștin A. Kircev a luat îndeosebi apărarea dogmelor. El a arătat că nu există nici o religie care să fie lipsită de ele și nici un sistem filozofic care să nu aibă dogmele sale. Fie în știință, fie în religie, dogmele sunt pietrele de la temelia zidirii, care susțin întreg edificiul și care, dacă s'ar scoate, ea s'ar ruina.

12 G. Tyrrel, *Through Scylla and Cariba*.

13 Aureliu Palmieri, *Theologia Dogmatica orthodoxa (Ecclesiae graeco-russicae)*, ad lumen catholicae doctrinae examinata et discussa, t. I (Prolegomena), (Florentiae, 1911), pp. 90-91.

14 Rozanov, *Împrejurul zidurilor Bisericii*, (în rusește), apud Palmieri *Op. cit.*, p. 92. sq.

Episcopul Silvestru de Canev a spus că Biserica află în dogme fântânile nesecate ale trăirii sale lăuntrice. Cel care propune să fie înlăturate în numele progresului, dă dovadă că ignoră legile și condițiile progresului. Pe de altă parte, fără niște principii care să fie crezute pe baza autorității lui Dumnezeu, nu se poate menține credința. În sfârșit, toți teologii ruși au văzut necesitatea ca un nou duh să însușească formulele dogmatice¹⁵.

d) Mai cu suprafață și cu o perseverență care nu s'a istovit până la moarte, L. Tolstoi a combătut drepturile ierarhiei la formularea dogmelor.

Trebuie să ne menținem la învățăturile creștinismului primar, căci Evanghelia e „starea naturală a omului” (cf. Tertulian, „anima naturaliter christiana”), a spus Tolstoi.

El atacă întreaga osatură dogmatică a Bisericii creștine. În ce privește dogma propriu zisă, arată că fără ierarhia din Biserică n'ar fi cu putință proclamarea dogmelor; iar dacă întreaga Biserică ar fi de acord, dogmele n'ar mai fi necesare. Formularea dogmelor de către ierarhie e un abuz combătut de însăși învățătura Bisericii; dar el s'a comis din chiar vremurile primare ale creștinismului, când s'a făcut deosebire între turma care ascultă, și ierarhia care fixează dogma ce trebuie primită de turmă. Pentru ca, totuși, dogmele să fie valabile, ierarhia și-a însușit și atributul infailibilității, care se cuvenea numai Bisericii...

Ideile lui Tolstoi au fost îndelung comentate și combătute. Ele arată că izvorul lor e în raționalismul protestant. Sf. Sinod rus însuși a osândit această învățătură greșită¹⁶.

Întrucât toate ideile lui Tolstoi sunt greșite, combaterea lor se va face progresiv, la capitolul despre Biserică. Ele nu prezintă aspecte deosebite asupra dogmelor însele.

Amintim numai în treacăt că oricât de mare ar fi faima unor oameni, nimeni nu a putut nicicând ceva împotriva adevărului (1 Co 2, 4, 14). De altă parte: cum se poate tăgădui sinodului ecumenic dreptul și datoria de a defini învățătura dumnezeiască, descoperită, când ele au fost practica Bisericii creștine a toată lumea, pusă în aplicare la puțină vreme după dictul de la Milan (313), care a rânduit-o printre „religiones licite” în imperiul roman? Oare această Biserică a fost în eroare chiar de la începutul ei și a viețuit astfel până astăzi? – repetăm, însă, că problema ierarhiei va fi expusă pe larg la capitolul respectiv, când se va dovedi că ea nu răpește Bisericii, întreg atributul infailibilității, ci-l face real și eficace.

¹⁵ Vezi A. Palmieri, *ibidem*, pp. 92-105 etc.

¹⁶ Vezi **În ce constă credința mea**, de L. Tolstoi, trad. de Dr. Duscian, (București, 1924).

CUNOAȘTEREA DOGMATICĂ.

Introducere. 1. Dogma, cunoaștere antinomică, supralogică, supraratională; rolul ei providențial. 2. Dogma ne dă o cunoaștere obiectivă. 3. Ea are o valoare intelectuală de netăgăduit. 4. Înțelegerea ei adevărată nu se poate ridica până la gnoză, decât prin credință și prin analogia experiențelor noastre în Biserică, păstrătoarea adevărului. 5. Prima obiecție împotriva acestei concepții: ereticii și necredincioșii rămân teologi și după ce au părăsit Biserica; combaterea ei. 6. A doua obiecție privește intelectualitatea dogmei: a) Înțelegerea ei e privilegiul celor învățați. Combaterea acestei obiecții din punct de vedere romano-catolic și ortodox. b) Alt aspect al obiecției: Intelectualitatea ar lăsa în umbră iubirea, în înțelegerea dogmei. c) A treia obiecție privește unele abuzuri ale scolasticii, continuate și azi în Teologia apuseană. 7. Modernismul refuză adeziunea la unele dogme al căror sens nu se poate repeta prin experiențe; combaterea acestei păreri. 8. Premodernismul lui Laberthonnière. Valoarea dogmei.

După ce am văzut care este concepția Teologiei ortodoxe despre dogme și teologumene, care formează, în principiu, obiectul Teologiei Dogmatice și Simbolice, vom răspunde la întrebarea: ce fel de cunoaștere dau ele, care e întinderea, adâncimea și valoarea acestei cunoașteri?

Prin obârșia ei, cunoașterea – pe care ne-o dau dogmele – este dumnezeiască, tainică, ascunsă; datul revelat nu are un sens precizat pentru toți, participă la necuprinderea originii sale, care este Dumnezeu. De aici neputința de a fi înțeles de toți la fel, și – ipso facto –, necesitatea de a se formula acest dat revelat potrivit minții omenești, căreia îi este destinat spre cunoaștere.

Prin credință, însă, se poate ajunge la înțelegerea lui (Is 6, 10), iar de la înțelegere se poate trece la experimentarea lui, la pătrunderea lui prin trăire, în gnoză (1 Co 13, 12), care-și are începutul pe pământ și desăvârșirea în cer (Ef 4, 13; Flp 3, 12-15), când vom vedea totul față către față (1 Co 13, 12; 2 Co 5, 7).

1. Dogma a o cunoaștere, dar e o cunoaștere antinomică, o supracunoaștere. Ea formulează adevărul revelat cu ajutorul rațiunii, dar adevărurile sale sunt suprarationale și supralogice. (O Persoană în două firi, o Ființă în trei ipostase etc.).

În aparență ea poate fi înțeleasă numai cu rațiunea; în realitate ea nu poate fi înțeleasă decât de rațiunea luminată prin credință și încălzită de iubire: acesta e specificul cunoașterii dogmatice. Prin unele aspecte ale ei ea pare identică cu cunoașterea omenească; prin altele, ea se deosebește esențial de această cunoaștere.

Teologii ortodocși au precizat această antinomie a cunoașterii dogmatice, arătând că cuprinsul dogmelor este dumnezeiesc, iar formularea lor este făcută și prin mijloace omenești; de aici și adecvarea putinței de cunoaștere rațională cu obiectul ei, de aici și adecvarea putinței de cunoaștere rațională cu forma ei.

Andrutsos a definit consecințele acestei stări antinomice a dogmelor în felul următor: a) rațiunea nu poate dovedi că dogmele sunt logic necesare, nici nu poate constrânge pe toți să le primească, dar poate dovedi că nu sunt imposibile în sine, ci în acord cu rațiunea și folositoare; b) necredința nu poate dovedi că dogmele sunt în sine imposibile, nici nu poate înlocui învățăturile de credință cu învățături omenești, care să fie nu numai probabile, ci și logic necesare¹.

Providența a ales acest mod de cunoaștere al dogmei, pentru ca să fie un instrument al menținerii unității de credință, datorită aceluiași fond de credință formulat și înțeles în același fel și, în același timp, pentru a promova aceleași experiențe religioase, ca și acelea care au dat naștere acestor formule, pătrunderea lor mai adâncă depinzând nu atât de înțelegerea lor rațională, cât mai ales de această trăire a lor.

2. Dogma ne dă o cunoaștere obiectivă; obiectivitatea cunoașterii ei ne este garantată de ordinea ei, Descoperirea dumnezeiască.

Fără să fie falsă, această cunoaștere rămâne specifică, nu numai prin faptul că e antiomică, supralogică, precum am amintit, cât mai ales din pricina limitei firești a inteligenței noastre, din pricina folosirii analogiilor din domeniul creaturalului pentru a defini cele necreate și, în sfârșit, din neputința formulelor omenești de a exprima realitățile dumnezeiești².

Specialiștii vorbesc și despre o „elasticitate” a formulelor dogmatice, (exemplificată, de pildă, cu formula „Extra Ecclesiam nulla salus”)³ etc.

Cu aceasta nu înțelegem să negăm puterea intelectuală a dogmei; această putere îi dă mijlocul de a-și îndeplini misiunea ei printre oameni, care constă în transmiterea adevărului descoperit. Nu înțelegem nici să tăgăduim putința inteligenței noastre de a afla și a exprima adevărul; ar însemna să cădem în nominalism sau în agnosticism. Ci am socotit necesar să stabilim oarecare limite firești ale dogmei în redarea adevărului descoperit prin formulele sale, care sunt mai mult sau mai puțin accentuate de starea noastră de receptivitate.

Căci dogmele sunt dumnezeiești prin adevărul pe care-l cuprind, dar sunt și dumnezeiești și omenești prin formulele care redau acest adevăr. Și totuși, cine poate deosebi în chiar formulele rostite de sinoade, sub asistența Sfântului Duh, partea omenească de cea dumnezeiască? Veacurile și chiar milenii își iau sarcina de a arăta ce mai trebuie amplificat, completat – dar niciodată schimbat –, căci un dat revelat și formulat nu poate

1 Hristu Andrutsos, *Dogmatica*, cit., supra, p. 20.

2 Dublanchy, art. *Dogme*, în D.T.C., supra, col. 1579-1580.

3 Léonce de Grandmaison, *Le dogme*., p. 29.

schimba pe altul, ci-l poate numai completa (mai ales privitor la dogmele „generale”, cuprinzătoare de alte date revelate este adevărată această afirmație).

3. Precum am afirmat, dogma are o valoare intelectuală proprie și pozitivă, căci ne dă o învățătură cât mai precisă asupra realităților descoperite pe care le tălmăcește în vorbire omenească, și pe care le evocă – mai ales – în mintea noastră, prin formulele sale extrem de concise și pline, ca să zicem așa, de sevă divină, – platoșa lor de apărare și de protecție, accesibilă în general și, puterii de înțelegere comune credincioșilor, așa numitului „înțeles comun”⁴.

Am văzut mai sus că evidența lor nu e constrângătoare, pentru rațiunea omenească, ci numai posibilă; această rațiune poate numai înlătura obiecțiile împotriva lor⁵. Și totuși, nu rareori ele au fost date ca exemple de construcții imaginare ale minții omenești tocmai în numele și cu mijloacele rațiunii⁶.

De unde provine deosebirea atât de flagrantă între credință și rațiune? – Scriptura și Tradiția creștină ne dau același răspuns: „*De nu veți crede, nu veți înțelege*”! spunea Isaia (7, 9). Iată clauza unei adevărate înțelegeri a sensului revelat al dogmei: credința. Numai ajutată de lumina credinței, rațiunea poate discerne adevărul unic din multele ipoteze ale rațiunii: „cunoașterea este dovedirea tare și sigură a celor primite prin credință, dovedire întemeiată pe știința din învățătură domnească, făcând adevărul de nestricat și înțeles”, spunea Clement Alexandrinul⁷. Credința e pătrunderea în lumea supranaturală, datorită conlucrării harului cu libertatea omului. Ea dă putință minții omenești să treacă dincolo de granițele raționamentului și ale logicii omenești, de cadrele rațiunii firești, să pătrundă în miezul formulei dogmatice. E ca și cum s’ar privi într’un corp la lumina unei radioscopii, văzând cele lăuntrice ale omului. În felul acesta ne dă putința credința să vedem adevărul formulei, miezul lucrurilor și nu numai suprafața lor, adică nu numai formula, din punctul de vedere al legilor logice.

Există, după Sfânta Scriptură, o mărturie a oamenilor, sau a rațiunii omenești, în contradicție cu mărturia dumnezeiască despre adevăr și pe care ne-o însușim prin credință.

În măsura în care ne-am însușit-o, am identificat înțelesul adevărat, cu acela primit de la Dumnezeu prin credință, am unit, adică, cele două capete ale cercetării noastre: punctul de plecare cu cel de sosire, ca în orice deducție: „*De primim mărturia oamenilor, mărturia lui Dumnezeu mai mare este; că aceasta este mărturia lui Dumnezeu, care a mărturisit pentru Fiul Său. Iar cel ce crede întru Fiul lui Dumnezeu, are mărturia întru sine*” (1 In 5, 9-10).

Nu mai astfel cunoștința noastră capătă tăria unicității ei, pe care i-o împărtășește credința. Căci credința, după Sf. Maxim Mărturisitorul, s’a numit „piatră” pentru tăria, neschimbabilitatea, statornicia și imobilitatea totală a adevărului ei, ca și pentru rezistența ei în fața asalturilor minciunii⁸.

4 În privința simțului comun al credincioșilor, vezi volumul citat supra al lui Reg. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun*, a 5-a mie, (Paris, 1936).

5 Hristu Andrutsos, *Op. cit.*, p. 19.

6 Vezi un exemplar tipic în unele cărți, care declară dogma Sfintei Treimi „fiecțiune”, aplicându-i arbitrar și absurd concluziile „fiecționalismului” lui Valhinger.

7 Clement Alexandrinul, *Stromate*, VII, 10, II, 4, C, 1 etc.

8 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, trad. cit., p. 253.

Tot Sf. Maxim Mărturisitorul ne vorbește despre „ochii credinței”, care se capătă prin înaintarea noastră pe calea virtuților, sfătuindu-ne ca „nu cumva, neglijându-le puțin câte puțin, să ne facem credința noastră oarbă și fără ochi, lipsită de iluminările Duhului, care ni se împărtășesc prin mijlocirea virtuților”⁹. Ce tâlc au aceste cuvinte? – Numai punând în practică învățăturile dumnezeiești putem experimenta anumite adevăruri revelate de dogmă și le putem nu numai înțelege, ci și pătrunde adânc, prin această analogie a experiențelor noastre. Altfel cum vom pătrunde în adâncurile tainelor dogmelor fără să știm despre ce vorbește dogma? „Gustați și vedeți că bun este Domnul!” ne invită cântarea Bisericii.

Iată de ce Sfinții Părinți ne vorbesc de înțelegerea prin credință sau de credința înțelegătoare a tainelor dumnezeiești. Iată de ce această cale a credinței și experimentării adevărilor ei analogice poate să ne ridice până la adevărata gnoză creștină, pe care o laudă Sfinții Părinți. În felul acesta putem ajunge ca prin anumite experiențe de aici, de jos, să pătrundem taine cerești, prin mijlocirea celor nedesăvârșite. Sf. Apostol Toma „a văzut omul și a crezut în Dumnezeu”, cum spun Sfinții Părinți.

În sfârșit, Biserica, prin Tradiția ei vie, e păstrătoarea acestui adevăr; ea e stâlpul și temelia lui. Căci „unde e Biserica, acolo e și Duhul Sfânt, iar Duhul e adevărul”, scrie Sf. Irineu¹⁰.

5. Acestei concepții despre cunoașterea dogmatică i s’au opus mai multe argumente. Le vom expune pe rând.

Primul este faptul că mulți teologi și-au păstrat această calitate și după ce au devenit necredincioși sau eretici (Arie în vechime, mulți alții, ca de pildă Tolstoi, în vremurile noastre).

Este adevărat; dar teologia lor suferă de două lipsuri. Prima e principială, e de valoare: ei nu mai trăiesc în adevăr, fiindcă s’au despărțit de Biserica, „stâlpul și temelia adevărului”. A doua lipsă e secundară, de calitate: ei nu se mai pot înălța ca vulturii, până la gnoză. Închiși într’un fel de cușcă a raționalismului (Tolstoi), a individualismului biblicist etc., ei nu mai au ajutorului întregii Tradiții vii a Bisericii pentru cunoașterea adevărului; s’au lipsit, deci, de această adevărată „stea polară, „stella rectrix” a călătorului pe aceste tărâmuri. De aceea, tâlcuirile lor au ceva foarte relativ, în ele.

6. Al doilea argument adus împotriva privește „intelectualitatea” formelor dogmatice. El privește unele exagerări ale unora dintre teoreticienii romano-catolici ai dogmei, care pe temeiul lui Toma de Aquino au redus dogma la o cunoaștere strict rațională¹¹. Concepția ortodoxă despre dogmă este mai complexă. Ea nu se oprește la cunoașterea ei, la elementul strict rațional, intelectual al dogmei, pentru că înțelegerea ei intelectuală trebuie depășită, prefăcută în gnoză și pentru că această gnoză nu se poate ajunge decât prin trăirea experienței făcute de cei care au formulat-o, încadrându-se în curentul tradiției vii de totdeauna a Bisericii.

Iată câteva dintre formele acestui argument „antiintelectualist”¹²:

9 Idem, ibid., p. 246.

10 Sf. Irineu, Adv. Haeres., cit. supra.

11 Vezi, de pildă, Dublanchy, art. Dogme, cit. supra, în Dictionnaire de Théologie Catholique.

12 Idem, ibid., col 1591 sq.

a) Dacă înțelegerea dogmei depinde de inteligența și de pregătirea intelectuală a credinciosului, atunci cei simpli sunt cu totul dezavantajați.

La aceasta, teologii romano-catolici au răspuns că cei simpli n’au nevoie decât de o credință „implicită”, adică globală și întemeiată pe credința în infailibilitatea Bisericii, care predică credința revelată. Se adaugă că ceea ce înțelege oricine, e suficient pentru mântuire, mai ales că, strâns unit de Biserica, e ajutat de darurile Sfântului Duh (îndeosebi de acela al înțelegerii, al înțelepciunii și al sfatului).

Acest răspuns nu este însă mulțumitor tocmai pentru că, în fond, se mențin privilegiile mântuirii – în spiritul Teologiei scolastice – pentru intelectuali¹³. Adevărul e că „înțelegerea” rațională a dogmei nu e decât un punct de plecare; prin trăire, precum s’a afirmat cu insistență, această înțelegere trebuie depășită. Înțelegerea mai explicită e privilegiul învățaților, dascălilor de Teologie, dar „cei curați cu inima” au alt privilegiu mai însemnat pentru mântuire: ei pot ajunge la o pătrundere mai adâncă a dogmei prin trăirea ei, pot ajunge la gnoză.

Această concepție e minunat rezumată de troparul „Bine ești cuvântat Hristoase Dumnezeu nostru, Căla ce prea înțelepți pe pescari ai arătat, trimițându-le lor Duhul Sfânt și printr’înșii lumea ai vânat...”. Mântuitorul Însuși a accentuat acest lucru când a arătat că unele taine „s’au ascuns celor înțelepți și pricepuți, dar s’au descoperit pruncilor” (Mt 11, 25), pentru ca „să vadă cei ce nu văd, iar cei ce văd să fie orbi” (In 9, 39). Iar Sfinții Apostoli au arătat că înțelepciunea luminează n’a cunoscut pe Dumnezeu (1 Co 1, 21), și că Dumnezeu a ales pe cele simple ale lumii, ca să rușineze pe cei înțelepți și pe cele slabe, ca să rușineze pe cei tari, așa încât nimeni să nu se mândrească în fața lui Dumnezeu (1 Co 1, 27-29).

b) S’a obiectat de asemenea că intelectualitatea dogmei lasă cu totul în umbră întâietatea iubirii creștine. La aceasta răspundem că într’adevăr în cele religioase, iubirea are întâietate. Ea ne deschide calea spre înțelegerea tainelor celor mai presus de fire, dar aceasta o face ajutând, dând atmosfera necesară, în primul rând, la o cunoaștere desăvârșită; iar după aceea la unirea sau însușirea a ceea ce a fost cunoscut. „Nu poți iubi decât ceea ce ai cunoscut și, nu poți cunoaște cu adevărat decât ceea ce iubești...”. Din această pricină obiecția cade ca fiind fără temei, din punctul de vedere ortodox.

c) A treia obiecție constă în afirmația că Scolastica, intelectualizând prea mult dogma, a neglijat rolul ei practic. S’a răspuns confirmându-se că dogma are în primul rând un caracter speculativ, dar ea e folosită și pentru slujiri practice, ajutând voința în lucrarea ei ca și iubirea. S’a răspuns, de asemenea, arătându-se că alături de dogmele cu caracter speculativ, romano-catolicii au pe cele cu caracter practic (cele morale). Precum se vede, romano-catolicismul nu poate să replice cu succes acestei obiecții, despre care noi am vorbit, răspunzând celei precedente, din punct de vedere ortodox.

7. Modernismul din Biserica romano-catolică și-a însușit concepția anti-intelectualistă și a primit un caracter pur negativ și practic al dogmei, prin faptul că, după el, dogma e formulată pentru osândirea unei greșeli și pentru a da temelie tare unei atitudini

13 Împotriva unei asemenea concepții a reacționat un P. Rousselot, printre alții, cu cartea sa L’intelectualisme de Saint Thomas (Paris).

și unei purtări: dogma e viață înainte de orice¹⁴. Și s'a insistat mai ales asupra neputinței unor dogme romano-catolice de a câștiga adeziunea cugetării filozofice moderne, ele fiind sprijinite exclusiv pe autoritatea exterioară și neputându-se dovedi experimental posibilitatea enunțurilor lor.

Am arătat că noi putem avea o cunoștință despre cele dumnezeiești, printr'o experiență analogică; adăugăm că, din punct de vedere ortodox, putem avea o experiență a divinului, sub aspectul său imanent, adică al lucrărilor celor necreate ale lui Dumnezeu, cu care putem veni în contact direct. Marii maeștrii ai vieții duhovnicești răsăriteni au insistat asupra acestui adevăr îndeosebi; iar unii, ca Sf. Grigorie Palama, au justificat acest fapt, el fiind sistematizat de mai multe sinoade de la mijlocul veacului al XIV-lea.

Astfel, noi primim punctul de vedere oficial al Bisericii romano-catolice¹⁵ – pe care, însă, în practică nu-l aplică deloc – după care dogma se poate experimenta parțial, și, mai mult, accentuăm această învățătură prin faptul că nu ne referim numai la o primire a sensului dogmei pe cale analogică, deoarece experiența corifeilor duhovnicești ai Bisericii ne demonstrează posibilitatea unei reale și directe experimentări a divinului.

Obiecția modernistă prinde în unghiul ei vizual aspectul pur teoretic al unei dogme care n'ar fi trăită sub nici o formă. O asemenea concepție rupe dogma de viață, o cadaverizează, o face ceva magic, ceva superstițios, un fel de cutie de pietre nestemate, care nici măcar nu se deschide din când în când spre a fi contemplată, ci se păstrează tale-quala, nepunându-se în circulație și neputându-se cerea măcar ce cuprinde ea, ce valoare reală are pentru viață. Nu aceasta e fața dogmei pe care o descrie Teologia ortodoxă.

8. Laberthonnière, socotit de romano-catolici ca premodernist și osândit ca atare, a insistat asupra nevoii interiorizării concepției creștine despre Revelație și despre dogmă: ele nu sunt ceva străin de noi, zice el, ci adevăruri care sunt primite ca atare printr'o lumină receptivă pusă de Dumnezeu în noi de la creație. Iată de ce nu putem vorbi despre niște adevăruri care nu se pot experimenta, de adevăruri „extrinseci” care iau naștere în afară de noi și ne sunt impuse pe cale de autoritate din afară, ci trebuie să le considerăm ca pe adevăruri, pe care le înțelegem dorindu-le, trăindu-le¹⁶.

Expunerea a scandalizat pe apuseni, deoarece Laberthonnière a luat o atitudine fațăș opusă filozofiei tomiste, acceptând premisele celei augustinene și pascalene, ale unui creștinism lăuntric, liber de orice constrângere exterioară.

Poziția ortodoxă în fața acestui sistem e cunoscută. Noi accentuăm antecedenta Revelației față de orice experiență. În același timp socotim că dogma e precedată de o trăire, experimentare a datului revelat și e izvor de-a pururi nescat de asemenea experiență.

Valoarea ei în sine e în directă legătură cu datul revelat pe care-l formulează; valoarea ei practică constă în trăirea și adâncirea ei în decursul veacurilor și mileniilor.

14 E. Le Roy, **Dogme et critique**, (Paris, 1907), pp. 19, 25 etc.

15 Vezi **Enciclica Pascendi** a lui Pius al X-lea din 8 septembrie 1907, și Decretul Sf. Oficiu, **Lamentabili sane exitu** din 3 iulie 1907; vezi Dublanchy, **Op. cit.**, col. 1585.

16 Vezi **Pages choisies du P. Laberthonnière**, **Op. cit.**, supra, p. 20 sq., 58. îndeosebi extrasele din cărțile sale, **Réalisme chrétien et idéalisme grec**, (Paris, 1904 și **Le dogmatisme morale**, (Paris, 1903).

ROLUL IUBIRII ÎN CUNOAȘTEREA SUPRANATURALĂ. REVELAȚIE, INSPIRAȚIE ȘI ASISTENȚA SFÂNTULUI DUH.

Primirea Bibliei, dată prin inspirație, e deosebită de cea a dogmelor, săvârșită prin asistența Sfântului Duh.

1. Procesul inspirației. 2. Asistența Sfântului Duh. 3. Duhul Sfânt e iubire. 4. Cunoașterea prin iubire: a) Cunoașterea individuală prin iubire; b) Cunoașterea în sobornicitate, prin iubire.

Atât Descoperirea dumnezeiască scrisă, temelia dogmei, cât și formularea dogmei însăși sunt lucrări teandrice. Omul devine receptacolul activ al Descoperirii dumnezeiești atât în prima ei formă, cât și în cea de a doua, mai adecvată lui.

Revelația dumnezeiască e naturală și supranaturală.

Revelația supranaturală e procesul supranatural, prin care Dumnezeu face cunoscute omului cele de trebuință spre mântuire, privitoare la ființa și lucrarea Sa și la voia Sa față de întreaga creație și de om, încununarea acestei creații. Prin Revelație, Dumnezeu iese oarecum din lumina cea neapropiată (Tim 6, 16) și se descoperă omului.

Comunicarea aceasta este tainică și înfricoșătoare; unii dintre profeții Vechiului Testament ne-au făcut cunoscut procesul chemării lor la profeție, în care ne-au descris această lucrare dumnezeiască și suprapământescă (Amos, Isaia, Iezechiel etc.). Așa se înfățișează Revelația sau Descoperirea pe calea supranaturală.

Dar ea se mai poate da omului și pe cale naturală, adică poate fi făcută omului în natură; pe aceasta o poate cunoaște el cu ajutorul minții. Astfel, din contemplarea firii înconjurătoare, a mersului istoriei omenești etc., omul se poate ridica până la Ziditorul tuturor celor văzute și nevăzute, stabilind astfel unele concluzii cu privire la ființa Sa și la atotputernicia Sa, precum și la înțelepciunea și la iubirea Sa de oameni. „*Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria*”, proclamă Psalmistul (Ps 18, 1). Iar Apostolul neamurilor constată că „*însușirile Lui nevăzute, puterea Lui cea veșnică și a Lui Dumnezeu se văd prin cugetare de la începutul lumii, în făpturile Lui*” (Rm 1, 20).

Descoperirea naturală e ușor de înțeles și de explicat. Mult mai greu de pătruns e însă tainicul proces al celei supranaturale. Căci dacă primirea unui adevăr omenească e lucru greu uneori, cu cât mai mult trebuie să fie graiul dumnezeiesc al Ființei atotsfinte și atotînțelepte pentru firava și neputincioasa minte și simțire omenească. Și dacă pentru primirea unor învățături omenești ne trebuie o pregătire, cu atât mai mult e nevoie de o astfel de pregătire pentru primirea celor dumnezeiești.

De aceea, Dumnezeu Se revelează pe Sine și voia Sa, inspirând pe credinciosul ales de El.

Inspirația este actul dumnezeiesc care face pe om destoinic de a primi și transmite Revelația dumnezeiască semenilor săi. Fără inspirație, omul n'ar putea primi și n'ar putea transmite colectivității Revelația dumnezeiască; ea condiționează deci primirea acestei Revelații. E un proces tainic, neînțeles îndeajuns, analogic procesului inspirației artistice în general și celei poetice în special.

Spre deosebire de Descoperirea biblică, dogmele se formulează nu prin inspirație, ci prin simpla asistență a Sfântului Duh. E un mod nou al lucrării dumnezeiești, de o intensitate mai mică. Căci nu mai este nevoie de același mod de lucrare ca la Descoperire, deoarece temeiul dogmei, Descoperirea, s'a dat o dată, prin inspirație.

Care e specificul transmiterii Revelației și care e acela al definirii dogmei? Cum se concepe inspirația Sfântului Duh și cum se concepe asistența Lui?

1. **Inspirația** sau **insuflarea** adevărilor revelate (de la in-spirare Θεός și πνέω) e ferm atestată de Însuși Cuvântul lui Dumnezeu¹ și de Sfânta Tradiție, prin frumoase figuri poetice: Inspirații sunt harfe sau flaute ale Duhului Sfânt, chitare sau lire ale Lui². Care este rolul Sfântului Duh în acest act divino-uman?

a) Care este rostul colaborării acesteia între Dumnezeu și om și până unde merge ea? S'au dat mai multe explicații; principalele sunt următoarele:

i. Unii au mers până la tăgăduirea inspirației și astfel s'a vorbit despre o „inspiratio subsequens”, care urmează după compunerea cărții. Nu cuprinsul ei, nici faptul însuși al inspirației contează, ci recunoașterea ulterioară din partea Bisericii, ca atare. O asemenea concepție e de natură să micșoreze autoritatea Scripturii, căci chiar dacă recunoașterea din partea Bisericii ca inspirată e factorul decisiv, totuși noi trebuie să avem și mărturia ei și a autorului ei, adică acele criterii lăuntrice, despre care se vorbește în Apologetică.

ii. După unii protestanți, inspirația ar fi același lucru cu asistența Sfântului Duh („asistența negativă”), adică „profetul” ar scrie din îndemn propriu, asistența lui Dumnezeu ferindu-l de a greși. Protestanții Jahn, Holden și Christmann o primesc, numind-o „inspiratio concomitans”. Părerea aceasta e greșită însă, căci inspirația, după cum vom vedea, e cu mult mai profundă.

iii. Într'adevăr, rolul lui Dumnezeu a fost înțeles ca participând direct la revelarea adevărului prin stimularea facultăților „profetului”, pentru a-l face să înțeleagă adevărul ce i se descoperă și să-l poată exprima. Ea este într'o oarecare măsură **antecedentă** pentru că Dumnezeu trebuie să-și pregătească, oarecum, instrumentul de care se servește și apoi **simultană, concomitentă, afirmativă și activă**, fiindcă nu părăsește pe cel inspirat în tot timpul scrierii sale.

Cât privește **omul**, ca autor secundar al inspirației suferă și el unele prefaceri adecvate. Harul dumnezeiesc îi prefăce natura, înălțând-o la capacitatea ei maximă de dezvoltare. Dar Harul desăvârșește firea nu stricând-o, deformând-o, ci aducând la conturul ei ideal, de mai înainte de a fi deformat de păcat.

În felul, acesta natura omenească revine, din acest punct de vedere, la perfecțiunea de la început, dinaintea păcatului, dacă nu chiar mai presus de a lui Adam cel dintâi, după cum ne învață Sfinții Părinți („Iar Adam vorbea cu Dumnezeu în rai”).

1 Isaia, 8, 1; Ieremia, 29, 1 sq; Avacum 2, 2 și mai ales 2 Tim 3, 16; „Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu”.

2 Atenagora, **Legatio**, VII-IX, Pseudo-Justin, Cohort., VIII.

Așa se prezintă **profetul** în inspirație. Rolul lui personal e foarte însemnat. El vine cu personalitatea lui, cu formația lui intelectuală, cu informațiile sale din mediul său, cu preferințele și gusturile sale. Adeseori ele sunt străvezii în diversitatea de stil, de formă, de capacitate literară. Fericitul Ieronim laudă pe Isaia pentru „urbanitatea elocinței sale”, iar despre Amos scrie că are un stil mai rustic.³

Dar cuvintele din Sfânta Scriptură ale cui sunt? ele sunt deopotrivă ale Sfântului Duh și ale profetului, așa încât nu putem face deosebire între partea omului și partea lui Dumnezeu, unuia revenindu-i forma, iar altuia cuprinsul Descoperirii în întregime. Cuvintele înseși ale Sfintei Scripturi sunt rezultatul colaborării Sfântului Duh cu profetul. Cât privește diversitatea Sfintei Scripturi, ea este unificată, topită, în armonia unică produsă de unitatea adevărului descoperit. E ca într-o simfonie în care fiecare parte pare deosebită, dar toate se armonizează spre a da ideea muzicală urmărită de autor.

Se înțelege de la sine că inspirația de la Duhul Sfânt înlătură orice posibilitate de eroare.

b) S'a căutat să se precizeze mai mult în ce constă **procesul inspirației**, până unde se întinde etc., și s'au dat multe explicații ale acestui proces. Cu deosebire disputa cu modernistii a dus la o lămurire a acestui punct. Vom căuta să pătrundem acest proces al inspirației în linii mari, știind că ea este o dogmă.

– Primul concept, primit altădată și de unii Sfinți Părinți⁴, ca și de romano-catolici și de protestanții ortodocși din veacul al XVII-lea, reducea cu totul rolul omului, în actul inspirației: Dumnezeu dictează, omul scrie. E o concepție **antropomorfică**, pe care o aflăm și în formele inferioare ale Descoperirii. Stela lui Hamurabi ne dă o idee despre acest concept: Zeul Samah vorbește, regele ascultă, iar textul revelat astfel se desfășoară deasupra chipului său. Același caracter îl au și convorbirile regelui Numa Pompiliu cu nimfa Egeria, care îi dezvăluie secretele riturilor care înlănțuiesc voința zeilor.⁵

Nici ortodocșii, nici romano-catolicii, nici protestanții (afară de unele culte neoprotestante, care au această părere), nu-și însușesc acest punct de vedere.

Această concepție explică infailibilitatea Bibliei, dar nu menține libertatea și colaborarea omenească în procesul inspirației; rolul omului e cu totul anihilat. Modernistii au învinuit Teologia de a-și însuși acest fel de a vedea: „Teologia savantă, scrie unul dintre ei⁶, reține (din Descoperire) o idee extrem de antropomorfică, cu totul nepotrivită pentru știința și filozofia contemporană. Deoarece, în general, nu s'a încetat de a se înțelege literal cele dintâi capitole ale Genezei, nu se găsește nici cea mai mică greutate în ideea că însuși Dumnezeu ar fi explicat primului om și celei dintâi femei toate dogmele fundamentale ale creștinismului, în raiul pământesc, în convorbirile intime care au precedat prima greșală”.

Concepția ortodoxă e cu totul alta.

Pe temeiul scrierilor Sfinților Părinți, subordonarea instrumentului inspirației, adică a profetului, față de Dumnezeu, este vădită, dar e vorba despre o subordonare în care acesta colaborează activ cu Dumnezeu. El e „plin de Duhul Sfânt”. Duhul Sfânt „a grăit

3 Fericitul Ieronim, **In Isaiam**; **Praef.**; P.L. 28, col. 771; **In Amos**, **Praef.**; P.L. 25, col. 990.

4 Sf. Grigorie cel Mare folosește cuvântul „dictare”; **Moralia**, P.L. 77, col. 706.

5 Vezi Ch. Guignebert, **L'évolution des dogmes**, Paris, 1929, a 8-a mie, p. 44.

6 A. Loisy, **Autour d'un petit livre**, Paris, 1907, p. 193.

7 Sf. Teofil al Antiohiei, **Către Autolic**, II, 22, 9.

prin prooroci”; a grăit oamenilor, prin oameni. Aceștia au trebuit adesea să lupte cu necredința unora dintre contemporanii lor (Isaia, Amos, Ieremia, Iezechiel etc.), să justifice afirmațiile lor, deci nu numai să le înțeleagă, dar să pătrundă și tâlcul lor adânc pentru contemporani și pentru urmași. Mai mult: înrăurirea lor personală e prea evidentă, pentru ca Sfinții Părinții să n’o accentueze: „Deus per hominem more humano loquitur” a scris Fericitul Augustin.⁸ Iar în altă parte, spune: „Poate, de asemenea, că Ioan n’a spus lucrul așa cum este, ci numai cum a putut el să-l exprime, căci era un om care vorbea despre Dumnezeu, un om inspirat de Dumnezeu, fără îndoială, dar om. Pentru că era inspirat, a vorbit. Dacă n’ar fi fost inspirat, n’ar fi spus nimic, dar deoarece era un om luminat, n’a spus tot ce este, ci a spus ce putea spune un om”.⁹

– A doua concepție asupra însuflării dumnezeiești e aceea a **inspirației tainice**.

Despre această concepție avem unele indicații chiar în Noul Testament.¹⁰ Sfinții Părinți au fost discreți, ca și Sf. Pavel și Sf. Ioan, în descrierea acestui proces, prea intim, în care se descoperă omului cele negrăite de limba omenească. Totuși, avem câteva informații prețioase în câteva locuri; astfel, Sf. Grigore cel Mare descrie procesul inspirației profetice ca petrecându-se într’o stare neobișnuită, în care inspiratul depășește limitele sale obișnuite: „Quia repleti Spiritu Sancto, super se trahuntur, quasi extra semetipsos fiunt”.¹¹ Iar Omiliile duhovnicești ale Sf. Macarie Egipteanul, după ce stabilesc superioritatea cunoașterii religioase primită pe calea viziunii în iluminare, arată că Revelația se deosebește și prin modul ei de cunoaștere, ca și prin obiectul cunoașterii ei. Astfel, la obiecția adusă de unii cunoașterii tainice preferând-o pe cea pe care o avem pe calea simțurilor, el răspunde: „există o simțire, există o viziune și există o iluminare: Cel ce are iluminarea e superior celui cu simțirea, căci mintea lui s’a luminat; a primit o parte mai însemnată decât cel cu simțirea, a căpătat în sine o siguranță a viziunilor sale. Revelația însă, adaugă el, este cu totul altceva: în ea se descoperă sufletului lucruri sublime și taine ale lui Dumnezeu”.¹²

Concluzia firească este că cel puțin o parte dintre descoperirile scripturistice sunt date pe calea inspirației tainice. Unele „chemări” ale profetilor descrise de ei înșiși, ca și unele viziuni, implică neapărat acest proces în primirea lor (vezi chemarea lui Isaia, viziunile lui Amos, ale lui Daniel, ale Sf. Ioan în Apocalipsă etc.).

Teologia romano-catolică n’a primit acest punct de vedere până azi; dar calea e pregătită prin dezvoltarea pe care au luat-o studiile de Teologie tainică în Universitățile romano-catolice. Se știe că și în privința raportului dintre viața creștină obișnuită și cea trăită pe culmi, Teologia romano-catolică n’are o vedere unitară. După unii, ca Poulain, între ele e o deosebire esențială; după alții, în frunte cu R. Garrigou-Lagrange, viața tainică e oarecum o încununare normală a stării harice dăruită tuturor creștinilor.¹³ Socotim că această din urmă părere corespunde realității. În aceasta, magistri ai vieții duhovnicești ca Sf. Simeon și Nicolae Cabasila sunt de acord. Astfel, cel dintâi socotea că nu e creștin adevărat cel ce nu simte în el lucrarea harică. Cel de al doilea susținea că nu e diferență

esențială între ele, ci o depărtare de treaptă, de intensitate în acest urcuș: „alături de această cale, mai puțin bătorită și rezervată personalităților cu o excepțională trăire și experiență duhovnicească și mai ales marilor pustnici, viața spirituală a Ortodoxiei mai cunoaște și o a doua cale, mult mai ușoară și la îndemâna marii mulțimi, realizată nu numai în izolarea și în liniștea pustiei, ci și în mijlocul lumii, în nemijlocită apropiere de oamenii noștri și în strânsă comuniune cu ei: este calea misticii liturgice, culturale sau sacramentale, care urmărește unirea cu Dumnezeu prin mijlocirea formelor sensibile ale cultului sau slujbelor divine”.¹⁴

Romano-catolicii au fost puși în situație de opoziție față de inspirația pe cale tainică, de faptul că moderniștii au împărțit această părere și, de asemenea, pentru că Toma de Aquino n’a admis-o. În sprijinul atitudinii lor, ei aduc mai multe argumente: Mai întâi faptul că indicațiile în acest sens în Sfânta Scriptură ar fi destul de rare (ceea ce nu e de mirare, dată fiind lipsa de interes ce prezintă, ca fiind ceva prea teoretic pentru creștini); apoi faptul că unele texte par a combate însăși această idee (1 Co 14, 19): „*În Biserică vreau mai bine să rostesc cinci cuvinte cu înțeles, ca să învăț și pe alții, decât zece mii de vorbe în limba însuflată*”.

Sf. Apostol Pavel vorbește însă, în pericopa respectivă, despre „glosolalii” și „profeții” în adunările publice, unde lipsa de disciplină putea să fie piatră de scandal pentru străini. („*Dacă s’ar aduna Biserica toată laolaltă, scrie el în v. 23, și ar pătrunde înăuntru din neștiutori, ori din necredincioși, nu vor zice oare că v-ați ieșit din minți?*”). Și totuși Apostolul Neamurilor, departe de a osândi manifestările harismatice, le aprobă și îndeamnă la promovarea și la înțâietatea lor. („*Dacă, însă, unul care șade are o descoperire, cel dintâi să tacă... Astfel, dar, frații mei, râvniți să vorbiți în proorocii și graiul în limbi să nu-l opriți. Dar toate să se facă cu bună cuviință și după rânduială*”).

Argumentele nu sunt, deci concludente. Un argument cu mai mare greutate este însă constatarea generală că e greu să se comunice experiențele religioase făcute la înaltă tensiune: „Omul e atât de plin de ea, încât nu mai e în stare apoi de a reda în chip adecvat experiențele sale prin cuvinte corespunzând cunoașterii obișnuite”. E ceea ce face pe R. Garrigou-Lagrange să definească contemplația: „simplex intuitus veritatis”, o simplă vedere intelectuală a adevărului, superioară raționamentului și însoțită de admirație”.¹⁵

E foarte adevărat mai ales pentru revelațiile particulare. Cât despre Revelația dumnezeiască, este greu de admis că marile viziuni profetice ale Vechiului Testament (d.p. Isaia, Ieremia, Amos, Daniil, Apocalipsă, chiar dacă unele elemente ale acestei cărți din urmă se găsesc în cele din Vechiul Testament) au fost primite astfel decât prin inspirația tainică. Ele însele o afirmă în chip explicit.

În același timp însă, e greu de admis că unele cărți, cele sapiențiale, de pildă, care prezintă o asemănare izbitoră cu unele opere similare străine¹⁶, sau cele istorice, sau cele care declară ele însele că au folosit lucrări anterioare (Cartea Dreptului, Cartea

8 Fericitul Augustin, *De civitate Dei*, XVII, 6, 2.

9 Idem, *Comentariul asupra Evangheliei Sf. Ioan*, I, 1.

10 1 Corinteni 14; Luca 10, 17-18; Apocalipsa 1, 10 sq.

11 Sf. Grigorie cel Mare, *In Tob.*, *Prefatio*, Migne, P.L. t. LXXV, col. 515.

12 Sf. Macarie Egipteanul, *Omiliile duhovnicești*, trad. din grecește de Pr. Cicerone Iordănescu, 1931, p. 49.

13 Anselm Stolz, *Théologie de la Mystique*, Chevetogne, 1939, p. 7.

14 Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, trad. cu un studiu introductiv de Prof. Ene Braniște, 1946, pp. 11-12.

15 Anselm Stolz, *op. cit.*, p. 7. Citatul după R. Garrigou-Lagrange e din *Perfection chrétienne et contemplation selon saint Thomas d’Aquin et Saint Jean de la Croix*, Paris, 1923, pp. 32, 34.

16 Vezi, de pildă, *Cartea Proverbelor* 22, 17-23, 11 și *Papyrusul lui Amenemope* în teza de licență „Le Papyrus d’Amen-emopé et le livre des Proverbes”, Paris, 1930, poligrafat de N. Chițescu.

războaielor lui Iahve), sau în general cărțile în genul epistolei Sf. Iacob ori a Sf. Iuda, ar fi fost compuse datorită acestui fel de inspirație.

Inspirația tainică nu implică neapărat neputința de a reda cele primite pe această cale. Profetii ne atestă acest lucru. Duhul Sfânt ridică toate facultățile sufletești la maximum-ul potențialităților lor. Dar Duhul suflă unde vrea; căile Domnului sunt tainice. De aceea, vom analiza al treilea mod de inspirație, primit îndeobște azi, de toate confesiunile creștine.

– A treia cale, denumită **psihologico-iluministă** de apuseni¹⁷ constă în dobândirea Revelației pe calea obișnuită a minții omenești, care judecă ceea ce primește și e înzestrată la maximum cu o capacitate dilatată de primire a adevărului dumnezeiesc, și cu noi resorturi sufletești. În același timp, Dumnezeu îi dăruiește anumite idei și imagini analogice și un impuls pentru a adera la ele, ca și o lumină harică specială, care mărește puterea de recepție proprie. Libertatea omenească nu e siluită prin nici o formă, ci e numai îmbiată să adere cu toată puterea ei. Toate facultățile profetului sunt puse în slujba adevărului: mintea, clară la maximum, conștientă, activă, preocupată de a pătrunde și a reda adevărul; voința încordată în același scop; iar inima aprinsă de iubire te învăluie în dogoarea acestei iubiri pentru adevăr și pentru Revelatorul lui. Inspirația e încununată cu această iubire. Ea depășește puterile omului, care adesea i-ar rezista: Ieremia se plânge lui Dumnezeu că i-a dat o misiune atât de grea de a se pune în conflict cu societatea din timpul său. Profetii, în general, imploră pe Iahve, să cruce nația păcătoasă; dar sunt cu totul departe de ideea putinței de a rezista adevărului...

2. Adevărul dat pe calea Revelației dumnezeiești e apoi formulat în dogme. Adevărul e încredințat întregii Biserici. Biserica, în totalitatea ei, clerici și popor, e păzitoare adevărului. Aceasta a afirmat-o în chipul cel mai limpede cu puțință enciclica Patriarhilor răsăriteni la 1846, adresată papei.¹⁸

Sinoadele ecumenice, autoritatea supremă în Biserică, sunt infailibile condiționate în măsura în care formulează și apără Descoperirea ei de totdeauna. Altfel și ele cad sub osândă, așa cum s'a întâmplat cu sinodul tâlhăresc, apoi cu cel de la Ferrara-Florența etc., care sunt pseudo-sinoade ecumenice.

Dogma este formulată de sinoadele ecumenice. Asistența Duhului Sfânt le păzește de greșeli dogmatice: „Păruțu-s'a Duhului Sfânt și nouă...”. Adevărul revelat a fost dat odată; rămâne ca el să fie formulat. Sfântul Duh nu mai lucrează ca în inspirație, prin instrumentul lui, care e insul singuratic și care adeseori trebuie să dovedească adevărul celor spuse prin adevărarea lui ori chiar prin minuni. Ci aici lucrează prin sinodul ecumenic, glasul Bisericii ecumenice și autoritatea ei. Lucrarea Sfântului Duh în dogmatizare se săvârșește în sensul unei asistențe pozitive și negative, (care ferește Biserica de orice eroare).

Uneori adevărul poate fi susținut de o mică parte dintre sinodali. Sf. Atanasie a experimentat acest caz. El ne învață că această mică parte împreună cu Biserica din toate veacurile de la începutul ei, care a trăit în acest adevăr, formează majoritatea absolută. Dumnezeu, care nu lasă Biserica să cadă în greșală, ridică apărători ai adevărului vrednici de misiunea lor și este restabilit. Iubirea tronează din nou în Trupul tainic al Bisericii și e manifestată în Sinoade, trâmbițele și autoritatea lui supremă.

¹⁷ Vezi A. Gardeil, *op. cit.*, pp. 71-74.

¹⁸ Enciclica Patriarhilor ortodocși de la 1848, traducere, București, 1935, p. 132.

Pentru a înțelege și mai bine acest proces al inspirației și al asistenței Sfântului Duh, este nevoie să căutăm specificul lor. Căci acest specific ne va da și cheia cu care putem să descuiem ușa tainei, a tâlcului lor.

3. Care este specificul procesului cunoașterii supranaturale a Descoperirii biblice și a dogmelor, dăruite nouă prin inspirația și prin asistența Duhului Sfânt? Acest specific e dat mai întâi de **autorul** principal al inspirației și al asistenței, a III-a Persoană a Sfintei Treimi. Sfântul Duh este Persoana care stă la capătul dinspre lume, pentru a intra în contact cu ea; e cheia cu care „cel ce stă la ușă și bate” deschide ușa inimii noastre, precum ne învață Sf. Simeon Noul Teolog. El e „cel ce a grăit prin prooroci”. El a ridicat în mijlocul poporului ales pe profeți; el a ridicat pe Evangheliști, pe Apostoli și pe ucenicii lor, care ne-au lăsat scrierile Noului Testament. Și tot el formează în trupul tainic al Domnului pe păstori și pe dascăli ei: „El suflă unde vrea – scrie după Sf. Evangelist Ioan, Sf. Grigorie de Nazianz – Izvor de lumină, El face din mine un templu, El mă îndumnezeiește, mă desăvârșește. El merge înaintea Botezului și e căutat după Botez. Tot ce face Dumnezeu, el face. El se înmulțește în limbile de foc și înmulțește darurile. El creează pe predicatori, Apostoli, profeți, păstori și dascăli...”¹⁹.

Care e caracteristica Persoanei Duhului Sfânt? Este iubirea: „Dumnezeu este iubire”. Biserica Ortodoxă l-a identificat ca fiind iubirea însăși. Așa se explică faptul că El ne caută, ne dorește, vrea să se unească cu noi și la cei duhovnicești, la cei sensibilizați la chemările Lui, el deșteaptă o rezonanță atât de puternică, încât inima li se pustiește când li se pare că iubirea Lui s'a depărtat de la ei: „Tu mi-ai rănit sufletul o, iubire, – așa i se adresează unul dintre aceștia²⁰, și inima mea nu poate suferi flăcările tale. Merg înainte căutându-te”. Iar altul: „O, iubire sfântă, cel ce nu te cunoaște n'a putut gusta dulceața binefacerilor tale, pe care numai trăirea ni le descoperă. Dar cel ce te-a cunoscut n'ar mai avea nici o îndoială. Căci tu ești împlinirea Legii, tu care mă îplinești, mă încălzești, care mă înflăcărezi, care aprinzi inima mea de o iubire nesfârșită. Tu ești învățătorul Profetilor, care ai coborât peste Apostoli, puterea Martirilor, inspirația Părinților și a dascălilor, desăvârșirea tuturor sfinților. Și tu mă pregătești și pe mine, spre adevărata slujire a lui Dumnezeu”.²¹

„Mângâietorul” a vorbit prin prooroci; El i-a înflăcărat de o iubire inefabilă față de Adevăr și pe Cel ce-l dă.

4. Dar aici se ridică o problemă: Ce legătură are iubirea cu cunoașterea supranaturală, când știm că orice cunoaștere e de ordin intelectual? – Da, pentru orice cunoaștere, afară de cea religioasă. Căci în Răsăritul ortodox, funcțiunile sufletești nu sunt separate; și e în firea lucrurilor ca sufletul care e o entitate unică să tindă spre această unitate atunci când aceste facultăți sunt într'o tensiune unică: aceea de a cuprinde unicul adevăr și adevărul întreg.

Mintea veghează asupra inimii, dar inima (καρδιά) e centrul și rădăcina volii și a intelectului. Adevărul supranatural pătrunde în chip supranatural în partea cea mai profundă a sufletului, a celui voûs sau πνεῦμα misterios. El trebuie să atingă inima; acolo e păzit de acel voûs acest adevăr. Dar inima înflăcărează voia, intelectul și spiritul sau duhul, vatra lucrării harice în om. Iar când ardoarea lor se micșorează, tot inima le strigă: „Suflete

¹⁹ Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea a XXXI-a (a V-a teologică)*, nr. 29, Migne, P.G., t. XXXVI, col. 169 B.C.

²⁰ Sf. Ioan Scărarul, *Scara raiului*, treapta XXX; Migne, P.G., t.LXXXVIII, col.1156 A.

²¹ Sf. Simeon Noul Teolog, *Omilia LIII*, 2; apud Vl. Lossky, *op. cit.*, pp. 209-210.

al meu, scoală, pentru ce dormi?”. E vădit că pornirile aprinse ale inimii fără conducerea mai calculată a celui voș ar fi oarbe; dar acel voș fără καρδιά ar rămâne apatic, imobil. Calea cunoașterii lui Dumnezeu e calea inimii: „*Fericiți cei curați cu inima...*”. „Cel necuprins de orice minte pătrunde în inima noastră și locuiește în ea; Cel ce rămâne ascuns și îngerilor își face locaș în inima noastră. Pământul nu poate purta pașii Lui, dar o inimă curată îl poartă în ea”, spune Sf. Efrem Sirul.²²

Răsăritul ortodox care a fost într'un chip deosebit preocupat de chestiuni dogmatico-speculative, e departe de a tăgădui în principiu cunoașterea logică în formularea adevărilor religioase. Dar aceasta e mai mult formal și e prea exterior. Adevărata cale spre cunoașterea religioasă, după concepția ortodoxă, trece prin inimă. Numai atunci se ridică însă la această înălțime ametoare a cunoașterii supranaturale, când insul iubește „în adâncime, dumnezeiește, când nu e decât iubire și se confundă în iubire, în iubirea absolută. Pe această cale nu se privește Dumnezeu, ci se trăiește. Ești cu El, în El, El e în noi...”²³: cunoaștere, iubire, trăire. Căci nu cunoaște sănătatea cel care știe ceva despre ea, ci acela care trăiește în ea, ne spune Sf. Grigore de Nyssa. Iar Sf. Simeon Noul Teolog ne descoperă într'un chip antinomic cunoașterea aceasta supranaturală, experimentală: „Când ajungem la desăvârșire, zice el, Dumnezeu nu mai vine la noi, ca înainte, fără chip și fără arătare... Cel ce e Dumnezeu după fire se întreține cu cei pe care El i-a făcut dumnezei după Har, precum un prieten se întreține cu prietenii săi, față către față. El iubește pe fiii săi ca un părinte; El e iubit de ei mai presus de orice măsură; El se preface în ei într'o cunoaștere minunată, un auz de temut. Ei nu pot vorbi despre El cum ar trebui, dar nu pot nici să păstreze tăcerea.”²⁴ Așadar, prin iubire, „a cunoaște” se preface în „a fi”; cunoști ceva în măsura în care te prefaci în Dumnezeu după Har. Lui Iisus îi place să stea în inima prefăcută în altarul iubirii față de Dumnezeu și față de oameni.

În cunoașterea intelectuală Îl coborâm pe Dumnezeu în tiparele minții noastre; în cunoașterea prin iubire ne urcăm noi la El, căutând să depășim marginirea noastră, și trecând în nemărginit. Aceasta a accentuat-o îndeosebi învățătura atonită.

Dar precum am văzut, Revelația se dă prin inspirație personală, al cărei rod devine public, iar formularea dogmelor se face în comuniunea dragostei. Care e secretul acestor două feluri de cunoaștere din aceste două puncte de vedere, individual și colectiv?

– S'a spus că „adevărul fără iubire nu e decât o abstracție ireală...; iubirea fără adevăr nu e decât o vibrație superficială a sensibilității, distrugătoare chiar a persoanelor pe care pretinde că le iubește...”²⁵.

Condiția fundamentală a transmiterii adevărului prin iubire, este împlinită cu prisosință în creștinism. Iubirea între Persoanele treimice se împărtășește și altor persoane. Adevărul și iubirea se identifică în una și aceeași Persoană. Dumnezeu, care e iubire și de la care vine iubirea (1 In 4, 12, 16, 17), a putut spune: „*Eu sunt calea, adevărul și viața*”. În acest fel, adevărul nu mai este o abstracție, ci o Persoană, care a creat alte persoane, cu care intră în comuniunea iubirii. De aici posibilitatea de a deveni însuși un adevăr, după

22 Sf. Efrem Sirul, *Cuvântul 142*.

23 St. Zankow, *Das orthodoxe Christentum des Ostens*, Berlin, 1928, p. 40; cf. 39.

24 Sf. Simeon Noul Teolog, *Omilia XC*; cit. după Vladimir Lossky, *op. cit.*, pp. 229-230.

25 Jean Lacroix, *Personne et amour*, a 4-a mie, Paris, f.d., p. 103.

cuvântul Fericitului Augustin: „verum facere se ipsum”²⁶. Pentru ca să cunoaștem ceva, trebuie să devenim ceea ce este acel ceva, să trăim în bipolaritatea unui subiect și unui obiect, dat printr'o substituție a eului unui în celălalt. E însuși procesul iubirii suprafirești, pe care ni-l descriu magistria vieții duhovnicești. Deschizându-se adevărului, profetul se deschide apoi prin smerenia, care caracterizează numai pe cei care experimentează Marea Prezență și celorlalți semenii ai săi.

„Duhul lui Dumnezeu i s-a înfățișat ca o flacără care în același timp încălzește și luminează”.²⁷ Și atunci iubirea care-i ardea sufletul îl trimite către semenii săi cu orice risc: „*Atunci Amația, preotul din Betel a trimis să spună lui Ieroboam, împăratul lui Israel; țara nu poate să sufere toate cuvintele lui. Căci iată ce zice Amos: „Ieroboam va fi ucis de sabie și Israel va fi dus în robie, departe de țara sa!”*. Și Amația a zis lui Amos: „*Pleacă văzătorule și fugi în țara lui Iuda! Mănâncă-ți pâinea acolo și acolo proorocește. Dar nu mai prooroci la Betel, căci este un locaș sfânt al împăratului și este un templu al împărăției*”. Amos a răspuns lui Amația: „*Eu nu sunt prooroc nici fiu de prooroc; ci sunt păstor și strângător de smochine de Egipt. Dar Domnul m-a luat de la oi și Domnul mi-a zis: „Du-te și proorocește poporului Meu Israel!”*. Ascultă cuvântul Domnului, tu, care zici: „*Nu prooroci împotriva lui Israel, nu vorbi împotriva casei lui Isaac!*”. Din pricina aceasta, iată ce zice Domnul...” (Am 7, 10-17).

– Iubirea împărtășită câștigă o intensitate mereu crescândă. Iubirea se dăruiește și darul cel mai mare al ei e adevărul.

Adevărul descoperit s'a dat profetului prin puterea supranaturală a iubirii dumnezeiești. Adevărul descoperit se formulează în dogme tot prin puterea supranaturală a iubirii: „Să ne iubim unii pe alții, ca într'un gând să mărturisim!...”.

Când adevărul s'a revelat unei persoane, adevărul a rămas întreg, nediscutat, nestirbit, nespert. Când adevărul a fost împărtășit tuturor, cei ce au rămas în iubire, au rămas în adevăr; cei care s'au rupt din acel „vinculum caritatis”, au căzut din adevăr, i-au spart chipul lui în suflet și s'au lepădat de el. Atunci se adună întâistătătorii Bisericii și-l restabilesc.

În mijlocul dezbinării, răsună glasul iubirii, al sinodului, cu autoritatea ce-i vine de sus și cei ce strică armonia iubirii, armonia adevărului, amutesc sau se depărtează; „Cel ce nu e cu noi, e împotriva noastră și cei ce nu adună cu noi, risipesc”.

Adevărul a fost încredințat Bisericii infailibile. Formularea o face adunarea episcopilor ei, cu puterea de drept divin; dar această formulare trebuie să se facă în comuniunea de credință și iubire cu toți cei care au mărturisit adevărul, au trăit și au murit în adevăr. Glasul iubirii dumnezeiești vorbește în formula lor: „*Păruți-s'a Duhului Sfânt și nouă!*”.

Homiakov, apostolul comunitarismului Bisericii a accentuat acest rol al iubirii în cunoașterea adevărului.

Prin iubirea reciprocă, se valorifică în comunitate adevărul și capătă un caracter de obiectivitate. Credința împărtășită de unul singur e o credință neverificată, e o credință individualistă, subiectivă.

26 Jean Lacroix, *op. cit.*, p. 113.

27 Idem, *ibid.*, p. 125.

Prin iubire, credința devine intrinsecă, lăuntrică; prin ea poate fi valorificată, fructificată, trăită și redată vie.

Prin ea poate fi înțeleasă cu adevărat, pentru că ea e trăită: „Iubirea creștină, dar al Harului, este ochiul care în fiecare creștin vede lucrurile dumnezeiești și acest ochi nu s'a închis niciodată în Biserică din ziua în care limbile de foc s'au pogorât peste capetele Apostolilor și nu se mai închide până în ziua în care Dreptul Judecător va cere socoteală omenirii de adevărul încredințat ei”.²⁸

Prin iubire pătrundem în sfârșit taina Bisericii, ca Trup tainic al Domnului dar viu făcut de sufletul ei, Duhul Sfânt, și în această pătrundere înțelegem tainele Împărăției Cerurilor!

CUNOAȘTEREA DOGMATICĂ. CONDIȚIILE PROGRESULUI ÎN ACEASTĂ CUNOAȘTERE

1. În ce constă progresul în cunoașterea dogmatică. 2. Factorii acestui progres: lăuntrici și exteriori. 3. Progresul realizat până la formularea dogmei constă în dezvoltarea înțelegerii ei, exprimată în noua formă. 4. Explicațiile lui Vincențiu de Lerini și ale cardinalului Newman. 5. Explicații greșite ale progresului în cunoașterea dogmatică. 6. După formularea dogmei ea devine ferment al Tradiției dinamice.

Se poate vorbi despre un progres al dogmelor? Se poate vorbi despre o dezvoltare a lor? În ce condiții se poate vorbi despre ele? Iată ce ne propunem să lămurim. Am evitat totuși o anumită terminologie; nu vorbim despre un „progres al dogmei”, nici de „o evoluție” a ei, pentru ca să nu punem în discuție caracterul ei fundamental, neschimbător.

Există, mai întâi, un progres al dogmelor, ca număr.

Azi Biserica nu este în aceeași situație ca în veacul I, din acest punct de vedere; o mulțime de dogme au fost formulate și primite.

Dar există și un progres calitativ, pe lângă cel cantitativ, amintit. El constă în proclamarea de dogme care nu numai că înmulțesc numărul dogmelor, dar pot uneori amplifica adevărul revelat deja formulat. Astfel, în simbolul niceo-constantinopolitan avem formulate principalele dogme creștine; dar fiecare dintre ele e susceptibilă de o dezvoltare în alte dogme mai cuprinzătoare ale adevărului revelat, potrivit dezvoltării

28 A. Khomiakov, *L'Eglise latine et le Protestantisme du point de vue orthodoxe*, Lausanne și Vevey, 1872, p. 228.

conștiinței vii a Bisericii. Așa, sinodul de la Calcedon a dezvoltat dogma hristologică despre raportul celor două firi, exprimată foarte pe scurt în simbolul niceo-constantinopolitan, prin simplele cuvinte: „și s'a întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria și s'a făcut om”; iar sinodul al VI-lea ecumenic a amplificat formula calcedonică, adăugând dogma celor două voințe.

Există deci un progres pe care îl mărturisește conștiința creștină și îl atestă istoria. Dar el nu trebuie confundat cu o schimbare a cuprinsului dogmelor. În acest sens nu se poate vorbi despre un „progres” sau despre o „evoluție” a dogmelor; căci dogmele nu progresa în sensul unei schimbări a înțelesului lor, ci în sensul unei amplificări a dogmei și în sensul înmulțirii formulelor care definesc adevărul revelat.

Aceasta în ce privește stadiul dinaintea formulării dogmelor. După formularea lor, există un progres care nu va înceta până la sfârșitul lumii în înțelegerea și aprofundarea dogmelor.

Soloviev a spus: „... Dacă cuiva nu-i place învățătura despre dezvoltarea dogmatică, atunci lăsam să se vorbească despre dezvoltarea multilaterală a adevărilor creștine prin hotărârile dogmatice ale Bisericii universale; dacă nu's plăcuți termenii străini „dogma explicitum” și „dogma implicitum”, apoi să lăsam acești termeni teologilor latini... Din cauza noilor expresii discutabile, nu vom nega un fapt vechi indiscutabil”.¹

Așadar, există un progres real ca număr; este prima noastră constatare în legătură cu subiectul nostru. Există de asemenea un progres de explicitare a cuprinsului: este a doua constatare pe care am făcut-o. În sfârșit, acest progres al cunoașterii dogmatice se săvârșește atât înainte, cât și după formularea dogmei. E a treia constatare pe care o facem.

2. Vom cerceta acum condițiile în care se împlinește acest progres.

a) Apostolii au avut o cunoaștere, pe care am putea-o numi totală, a lui Iisus Hristos: „*Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieții, aceea vă vestim*”, scrie unul dintre cei doisprezece (1 In 1, 1). În cele patru Evanghelii se descrie această plinătate a vieții în cuvinte ce parcă tăsnesc sub o prea mare presiune lăuntrică, a Duhului. Primii martori ai activității publice a Domnului au avut putința să cunoască viața dumnezeiască, ca pe o realitate concretă, văzută în toate laturile ei. Dar ei n'au subsumat aceste experiențe personale, ca de la om la om, legilor savante ale cunoașterii, nu le-au rânduit și clasat în raport cu cunoașterea omenească.² Experiențele pe care le-au făcut ei le-au descris simplu, sub impresia inefabilă, a unor evenimente uluitoare, desfășurate într'un ritm care a luat minții omenești răgazul și puterea de a-și da seama exact ce se întâmpla; învățătura, minunile, patimile, moartea, învierea, aparițiile, înălțarea..., toate au fost redată simplu, aproape fără comentarii personale, de niște martori care adevereau cu viața lor mărturiile pe care le dădeau.

Apostolul neamurilor a fost singurul care, în perspectiva depărtării de evenimente, a dat un început de expunere sistematizată a planului mântuirii lumii, care are în centru Crucea lui Hristos (mai ales în epistolele către Romani și către Galateni).

1 Vl. Soloviev, *Opere*, IV, 256; apud P. Svetlov, *op. cit.*, I, pp. 283-284.

2 Dr. Johannes Peter Junglas, *Die Lehre der Kirche, eine Laien-dogmatik*, Bonn, 1936, p. 9 și Léonce de Grandmaison, *Le Dogme*, p. 389 etc.

b) Dar a trebuit și a doua generație, a ucenicilor Domnului, pentru ca rațiunea, în contact cu filozofiile și cu realitățile timpului, să se smulgă de sub impresia copleșitoare a prezenței Mântuitorului în lume, pentru ca, de la simple mărturii, să pornească la vaste expuneri sistematice pentru a dovedi unicitatea învățaturii mântuitoare, prin dumnezeirea ei, incomparabilă cu oricare alta pe lume. A fost opera controversiștilor, apologetilor, a polemiciștilor și a încercărilor marilor sistematizări individuale, a celei mai eroice etape din viața Bisericii, când se scria cu sânge propriu. În fruntea lor stau Sf. Justin, Sf. Irineu, Tertulian și cel mai mare dintre toți, Origen.

Nevoia apărării Creștinismului de eretici și de prigoane și imboldul propriu de a-și lămuri marile mistere ale credinței în lumina filozofiei timpului, de a o compara cu ea, evidențiind superioritatea ei, nu au fost unicele condiții pentru sistematizarea datului revelat cu ajutorul rațiunii.

Se poate vedea că ele constituie mai mult cauze secundare, externe, imbolduri din afară pentru formularea datului revelat în dogme. Am enumerat numai câteva dintre ele; se mai pot adăuga multe, printre care unele nu mai puțin însemnate ca, de pildă, concepția individuală despre Revelație, neînțelegeri asupra accepției termenilor tehnici folosiți de teologi etc.

Dar pentru a înțelege mai bine condițiile propice dezvoltării dogmelor, trebuie să le considerăm mai lăuntric. Pentru aceasta, să ne amintim de starea Tradiției la moartea ultimului Apostol. Avem mai întâi principii învățătoarești ale Domnului, care polarizau învățăturile apostolice în jurul lor. Aflăm, după aceea, obșnuințele cultice, implicând principiile de învățatură. Și, în sfârșit, acestea se broda pe amintirile despre Persoana și lucrarea Mântuitorului.

Trimisi să propovăduiască Evanghelia la toată făptura, Sfinții Apostoli vor organiza evanghelizarea omenirii prin rânduirea treptelor ierarhice, a cultului, în sărbători noi, în învățaturii, prin predica Celui înviat din morți.

În marile adevăruri formulate de ei și în marile rânduieli practice lăsate de ei, avem „în nuce” toată învățătura și practica Bisericii de mai târziu. Silită de nevoile apărării de primejdiile ereziilor, ale atacurilor din afară, de nevoia lămuririi proprii în doctrină și a expunerii superiorității ei, în fața filozofiei și culturii profane, Biserica folosește lucrarea factorilor activi în ea și cu sprijinul ei, care sub impulsunile Duhului Sfânt (In 14, 13) au adus o înflorire care își va afla apogeul în veacul al IV-lea, când începe formularea dogmelor: școlile teologice (cu unele studii mai aprofundate), pietatea, cu trăirea adâncă a tainelor creștine și sinoadele ecumenice.

3. În ce constă progresul realizat la formularea adevărului revelat în dogmă? El a fost precedat de o trăire intensă, de o experimentare a lui, care au făcut conștiința Bisericii mai vie, mai pătrunzătoare a tainelor lui: el a fost precedat de studii și lucrări pregătitoare, care au arătat în ce măsură mintea omenească poate fi cuprinzătoare a tainelor datului revelat. Dogma a înveșmântat adevărul descoperit în formule potrivite minții omenești, a precizat sensul adevărat al Revelației dumnezeiești și i-a dat contururile divino-umane accesibile înțelegerii omului, pentru ca din minte să treacă la inimă.

Este oare aici și un progres substanțial, sau numai unul de formă, față de Descoperirea dumnezeiască?

Vechii teologi au stabilit o deosebire între „forma” și „cuprinsul” dogmelor, înțelegând prin „formă”, formularea și prin „cuprins”, datul revelat. Nu se poate admite

că o dogmă ar modifica însăși substanța datului revelat; ea rămâne aceeași. Dar nu se poate susține nici statica înțelegerii Revelației de către Biserica creștină; dimpotrivă, crește și se dezvoltă această înțelegere a ei. Se poate afirma, atunci, că dogma este numai datul revelat, plus o formă nouă? – Da. În aceasta constă progresul pe care-l prezintă o dogmă mai lămurită față de alta mai simplă sau față de adevărul revelat: într-o formă care dovedește o înțelegere mai dezvoltată a aceluiași adevăr, o claritate care nu mai îngăduie alte interpretări ale lui. Neadăugând nimic la plinătatea Revelației dumnezeiești, dogmele dezvoltă, pentru conștiința noastră, un simțitor adăug, care precizează adevărul revelat, deși el nu constă decât într-o formulare nouă.

Dogmele apar nu numai ca o nouă expresie verbală mai completă a adevărilor vechi și cunoscute tuturor, ci și ca formule logice, ca noțiuni noi.³ Iar dacă prin această amplificare și redare nouă a formulărilor dogmatice se realizează o lămurire a datului revelat sau a dogmelor vechi, se poate vorbi și în acest sens de un progres dogmatic⁴ în înțelegerea unui adevăr dat, dar nedeplin lămurit.

Odată cu formularea lui, datul revelat intră în Tradiția statornică sau permanentă pentru a doua oară; dogma topește în sine toate nedumeririle, toate contradicțiile, toate luptele care au precedat. Biruitor, adevărul exprimat în ea este precis, clar, dar general; Biserica își ia sarcina să-l dezvolte mai departe. Germenele devenit fruct rodește acum, dând naștere la noi germeni, care vor deveni fructe noi: e rândul Tradiției cu aspect dinamic să se pronunțe.

4. S'au dat mai multe explicații acestei dezvoltări dogmatice. Celebre între toate sunt aceea a lui Vincentiu de Lerini și a aceea a cardinalului Newman.

În al său **Commonitorium**⁵, Vincentiu de Lerini a descris dezvoltarea dogmatică prin icoana dezvoltării organismului: a ghindei în stejar, a copilului în om. Așa după cum ghinda se dezvoltă fără să se schimbe esențial, căci schimbare esențială ar fi când prin dezvoltare s'ar prefăce în alt copac și așa după cum organismul copilului se dezvoltă devenind cu încetul om, tot astfel învățătura creștină se dezvoltă neîncetat „in eodem sensu et in eadem sententia”.

Această explicație e cea mai bună care s'a dat până acum dezvoltării dogmatice. Ea lămurește dezvoltarea datului revelat sub influența dumnezeiască; în același timp arată în ce chip nouitatea omenească se topește în identitatea cu sine însuși a organismului adevărului dumnezeiesc.

Romano-catolicii, socotind că această explicație nu e decât o comparație care nu poate lămuri pe deplin organismul adevărului revelat, care lucrează prin asimilare și nu prin eliminare, ca în creșterile organice naturale și care, de asemenea n'ar da pe deplin ideea de lucrarea Sfântului Duh asupra lui, arată o preferință deosebită teoriei cardinalului Newman.⁶ Acesta învață că dezvoltarea dogmatică are analogia ei în legile spiritului

3 P. Svetlov, *op. cit.*, I, p. 284.

4 Creșterea în cunoaștere a Bisericii e afirmată limpede de Col 2, 19; Ef 4, 13, 16, 11, 21; 2 Tes 1, 13; 2 Co 10, 15; Col 1, 10 etc.

5 Vincentiu de Lerini, **Commonitorium**, Migne, P.L., L, col. 637 sq, mai ales col. 33, 28-30.

6 Cardinalul H. Newman, Oxford University Sermon, 15; în *Essay on the development of Christian doctrine*.

omenesc, în dezvoltarea doctrinelor în mintea omnească. La început avem o vedere generală a obiectului cunoașterii noastre; urmează o cercetare amănunțită a fiecărei părți, apoi o sinteză a lor, confruntată cu prima vedere de ansamblu. Acest proces se repetă și cu formarea dogmelor. De la expuneri intuitive, bogate în imagini și pline de simțire, se trece la o luminare treptată a cuprinsului și apoi la o sinteză care trebuie să se acopere cu forma primară; datele nedezvoltate, apostolice, ale erei apostolice sunt cercetate și confruntate în chip amănunțit, pentru ca să devină obiectul formulării.⁷

După cum s'a putut vedea, această teorie a lui Newman a înglobat într'o lege generală a minții omenști aparentele procesului dogmatizării, pe când Vincențiu de Lerini a surprins acest proces în ce are el mai intim, mai antinomic, mai specific: păstrarea unității în diversitate, permanența tipului primar în desfășurările următoare etc.... Ambele se completează și sunt de ajutor la înțelegerea dezvoltării dogmelor.

5. Atât protestanții vechi cât și cei moderni se opun ideii de dezvoltare dogmatică. Cei dintâi cred că toate dogmele se expun într'un chip cu desăvârșire clar și precis în Sfânta Scriptură; cât despre cele care nu au acest caracter, sunt invenții papistase. Cel de al doilea, întemeindu-se pe istoria dogmelor, arată că romano-catolicii au adăugat la dogmele vechi altele noi.⁸ A. Günther socotea că progresul dogmelor e în funcție de progresul științei.

Moderniștii au susținut că e vorba de un progres substanțial al dogmelor, deoarece totul evoluează. Iar dogmele evoluează prin pătrunderea treptată a sentimentului religios în conștiință, nu prin elemente din afară; ele sunt deci rodul unei lucrări subiective, deciziile autorității sancționând mișcarea gândirii și a pietății comune.

6. Odată cu proclamarea dogmei, adevărul revelat a devenit, ca formulă dogmatică, parte integrantă din Tradiția statornică, dumnezeiască și deci punct de plecare al Tradiției dinamice. Uneori, unele aspecte ale dogmei sunt reluate și expuse în formule mai ample. Dar, în general, evlavia și știința creștină se hrănesc din ele. Viața Bisericii se asimilează cu aceea a Duhului prin mijlocirea lor.

Începe o nouă etapă, de aprofundare și de trăire a dogmei: etapa Tradiției dinamice de care ne vom ocupa mai departe.

⁷ Anselm Stolz și Herman Keller, *Manuale Theologiae Dogmaticae*, fasc. I, *Introductio in Sacram Theologiam*, Friburgi im Br., 1941, p. 75.

⁸ A. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, Paris, 1902, p. 138, sq., 162, sq., 125; *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, p. 191, 204; E. Le Roy, *Dogme et critique*, Paris, 1907 etc. Amintim aici lucrarea eruditului ateu G. Guignebert, *L'évolution des dogmes*, ed. a IX-a, Paris, 1929, în care dezvoltă teoria că dogmele se nasc, cresc, evoluează și apoi îmbătrânesc și mor ca orice e viu pe pământ, când întâlnesc un mediu neprielnic.

ANEXĂ

PUTEREA EVOCATOARE A DOGMEI

1. Puterea evocatoare a dogmei e cu totul redusă dacă o limităm la unica ei formulă rațională (cum crede L. de Grandmaison); trebuie să introducem „rațiunea inimii”.
2. Această putere e făcută cu puțință de autoritatea dumnezeiască și de Întrupare.
3. Dogma evocă pe profeții, pe luptătorii împotriva ereziilor, pe cei desăvârșiți care experimentează trăind adevărurile dogmatice și pe smeriții cercetători dogmaști.

1. Un teolog romano-catolic din vremea noastră a scris, într'o colecție de studii despre dogmă¹: „Realitățile supranaturale asupra cărora trebuie să ne pronunțăm sunt și rămân misterioase: din enunțările dogmatice nu țâșnește această lumină de evidență directă, intrinsecă care, ea singură, poate fixa mintea în chip irezistibil, forțând adeziunea ei. E ca o scrisoare închisă; ea poartă, e adevărat, pecetea dumnezeiască; dar nu vom citi niciodată, în viața aceasta, cuprinsul ei; trebuie să credem pe autoritatea Celui care ne comunică esențialul ei, prin trimișii Lui acreditați cum se cuvine. Se va spune poate: evidența atestării divine nu poate forța asentimentul meu, ca evidența mărturiilor care-mi afirmă, de pildă, existența orașului Berlin, pe care nu l-am văzut?

Această greutate, după ceea ce s'a spus mai sus despre interpretarea semnelor credibilității va apare mai curând teoretică. Dacă se acordă posibilitatea practică a ipotezei, într'un caz excepțional, se va răspunde ca asentimentul astfel impus n'ar fi un act de credință propriu zis și că n'ar face cu neputință, chiar în acest caz, un alt asentiment liber și meritoriu, dat pe simpla autoritate a Descoperitorului.

Orice ar fi, se vede destul de limpede cum se afirmă întăietatea în actul de credință, al liberei, al bunei voinței. Așa se explică, încheie teologul amintit, carcaterul meritoriu al adeziunii noastre, noblețea ei morală, ca și adeziunea și neliniștea psihologică deja observată și lămurită de Fericitul Augustin”.

La aceste constatări trebuie să mai adăugăm ceva.

„Simbolul credinței”, rezumatul tuturor dogmelor Bisericii creștine, face parte nu numai din slujba Sfintei Liturghii, dar a intrat în rugăciunile creștinului ortodox de toate zilele, pe care el le rostește cu cea mai puternică vibrație sufletească în zorii zilei, ca și în crepusculul serii, în fața sfintelor icoane. Ca și oasele înviate din profeția lui Iezechiel, peste care trece Duhul și le înviază, tot astfel, cuvintele, formulele acestea seci și lapidare, calculate și lipsite de elan, de poezie, cu termeni tehnici teologici sunt transformate,

¹ Léonce de Grandmaison, *Le dogme chrétien*, ed. II-a, Paris, 1928, p. 309.

înviate oarecum, de un suflu nou, răscolitor, inexplicabil dar evident în șopotirea lor, în care se revarsă toată căldura inimii credinciosului, toată vibrația ființei lui.

Cum se explică faptul că astfel de formule de credință răscolesc străfundurile sufletești ale credinciosului făcându-i perceptibilă Marea Prezență? – În rugăciunea particulară și în cultul public, întâietatea n'o mai are elementul rațional al cunoașterii, ci căldura iubirii duhovnicești, care, adaptând pe creștin la obiectul adorației sale, îl poate transporta în înseși pragurile Divinității. Chiar când credinciosul pierde „căldura credinței”, tot îi rămâne mai mult decât necredinciosului, care n'a avut străfulgerarea unei Prezențe obiective, în fața propriei existențe, ci numai o judecată, un simplu proces logic. Și astfel, activitatea intelectuală a credinciosului e mai mult o năzuință, o aderare la Obiectul credinței sale în „întunericul transluminos”. „Credința atinge astfel, dar fără s'o vadă încă, o valoare absolută, a cărei cunoaștere omogenă se fărâmițează și se adună în niște acte intelectuale, în aparență separate, dar unite prin identitatea principiului lor imanent și al termenului lor transcendent. Ea face să se cugete de-a dreptul la Dumnezeu, dar nu face să fie cunoscut fără mijlocitori. Prin lumina slavei, dimpotrivă, în strălucirea orbitoare a vedeniei, în care Cuvântul se arată fără de chip și față către față, inteligența se unește cu obiectul inimii, cunoașterea cu iubirea coincid, sufletul întreg e ca îndumnezeit printr'un act nemuritor”.²

Trebuie deci să intervină „rațiunea inimii” pentru a ne explica marea putere evocatoare a dogmei. Ea prefăce niște formule seci, aride, într'un „Te-Deum laudamus”³, ea prefăce pustia în livadă duhovnicească, în rai înverzit pentru sufletele noastre.

Creștinul simte cu toată puterea ființei lui că adevărurile pe care le mărturisește sunt mai mult decât logice, sunt ontologice, că ele nu exprimă niște idei exterioare ființei lui, ci niște adevăruri lăuntrice și de care depinde nu numai efemera existență pe acest pământ, ci însăși veșnicia lui întreagă.

2. Ce face cu puțință această putere evocatoare a dogmei în Creștinism? – Este, fără îndoială, mai întâi autoritatea dumnezeiască, care se impune credinței noastre. Ea ne înconjură, ne copleșește, ne stăpânește, avându-și izvorul în Descoperire și sediul în Biserică.

Dar mai puternică decât însăși această autoritate supremă, este puterea evocatoare pe care i-o transmite dogmei Persoana lui Iisus Hristos. Ea o umple de o realitate vie, prezentă, imensă. Iisus Hristos este marele, unicul Revelator al realităților cerești. Prin glasul profeților, vorbea Dumnezeu, Iisus Hristos e Însuși Dumnezeu, care ne vorbește. Ne vorbește prin fapte, prin „taina cea din veac ascunsă și de îngeri neștiută”, ne vorbește prin învățătura Lui, ne vorbește prin patima și moartea Lui: tot atâtea momente care descopăr înălțimea și adâncimea iubirii, înțelepciunii și atotputerniciei dumnezeiești; „Dumnezeu s'a arătat în Trup!”. De aceea, Apostolul se arată nevrednic de a vesti „neprimitoria de cercetare bogăție a lui Hristos” (Ef 3, 8).

Iată de ce Sfinții Părinți nu L-au numit numai Descoperitorul, ci Descoperirea însăși. El acreditează întreaga Descoperire dumnezeiască, dovedind oamenilor că ea nu e

2 E. J. Chevalier, *Essai d'une critique de la connaissance théologique*, în *L'homme, métaphysique et transcendance*, colecția „Etre et penser”, nr. 1 mai 1943

3 Cf. Valentin M. Breton, *La Trinité, histoire, doctrine, piété*, col. „Bibliothèque catholique des sciences religieuses”, Paris, 1931, pp. 163-164.

numai cu puțință, ci e o realitate vie și, în același timp, că dogma nu face decât să vestească „ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am primit și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieții” (1 In 1, 1).

3. Creștinul simte instinctiv că formulele dogmelor evocă unitatea de luptă a trecutului, prezentului și viitorului Bisericii, unitatea de suferințe și bucurii, de înfrângeri aparente și de biruințe reale, de părute șovăieli și de progres adevărat.

a) Dogma evocă transmiterea adevărului revelat și păstrat neatins de Biserică. Evocă pe profeții prigonii și uciși din pricina proclamării adevărului. Evocă pe martirii cilitani care, în săracele lor trăisti, duceau până în fața scaunului de judecată și de osândă la moarte, rulourile cu scrierile „dreptului Pavel” și ale Bunei-Vestiri. Evocă pe miile și miile de mărturisitori și martiri, care au luptat lupta cea bună, au păzit credința și apoi s'au întors în casa cea de lut, dându-i trupul după ce au făcut să strălucească în el duhul.

b) Dogma evocă luptele Bisericii pentru apărarea dreptei credințe în fața „lupilor răpitori îmbrăcați în piei de oaie”, evocă jertfele și au păzit credința și apoi s'au întors în casa cea de lut, dându-și trupul de mărturisitori.

c) Dogma evocă viața îndumnezeită a celor care, prin trăirea lor adâncă, ne-au tâlcuit în cuvinte omenesti și îngerești cele experimentate de ei în contemplarea Adevărului revelat și transpus în dogme.

Pe de altă parte capodopera lucrării dogmei rămâne, fără îndoială, sfântul, adică creștinul care năzuiește neconținut să se ridice până la statura bărbatului desăvârșit, care este Hristos Domnul. El este cel care a ajuns la starea desăvârșită în care Sf. Apostol spune: „Nu mai sunt eu cel ce trăiește, ci Hristos trăiește în mine” (Ga 2, 20). Prin sfinți se manifestă Iisus Hristos în lume; prin ei iradiază lumina învățăturii celei dumnezeiești. De aceea Mântuitorul arată că puterea de pătrundere a luminii Evangheliei în afară e direct proporțională cu puterea ei de iradiere prin creștini: „Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor; încât văzând ei fapetele voastre cele bune, să preamărească pe Tatăl voștru, care este în ceruri” (Mt 5, 16). Sfinții sunt, deci, cei care după Hristos, întrupează năzuințele creștine – niciodată împlinite, niciodată pierdute! Sfintele lor nevoite sunt evocări neostoite ale adâncului de taină al dogmelor. Ei se vădesc, astfel, crainicii adevărului dogmelor. Viața lor e mai grăitoare decât cele mai înalte speculații asupra dogmelor.

d) Dogma ne evocă în fine pe smeriții ostenitori în ale științei despre Dumnezeu, dogmatistii, care înjugând zilele și nopțile, cu multă trudă culeg ca albinele învățăturile din livada cea duhovnicească a Bisericii, având în centrul lor pe Acela, al cărui nume e „mai dulce decât mierea și decât fagurul de miere”.

Puterea evocatoare a dogmei e cu atât mai mare, cu cât studiul se unește în chip mai intim cu rugăciunea – „ora et labora!” – și cu cât în cercetarea ei Dumnezeu e mai prezent.

ANALOGIA

1. Prima treaptă a analogiei cu Dumnezeu: „urmele” Lui pe pământ. 2. A doua treaptă: „Chipul lui Dumnezeu” (sufletul omenesc) și duhurile bune. 3. A treia treaptă: asemănarea lui Dumnezeu, obținută prin Har. 4. Analogia e modul exprimării realităților dumnezeiești; istoricul ei. 5. Nuanțe și deosebiri la cele trei confesiuni creștine față de analogie. Împărțirea ei. 6. Metoda univocității și antropomorfismul; metoda echivocității și agnosticismul. 7. Metoda analogiei.

După ce am văzut ce e Teologia Dogmatică și Simbolică și după ce am înțeles că obiectul ei principal de cercetat îl formează dogmele, o întrebare legitimă se pune: Aceste dogme au același mijloc de exprimare? Aceste mijloace de exprimare nu sunt ele curat omenești? Sunt ele atunci adecvate ca atare obiectului lor, Dumnezeu? Dar El însuși ne-a dat niște mijloace mai potrivite cu obiectul lor chiar în Sfânta Scriptură. Aceste mijloace de exprimare și, într-o măsură oarecare, de cunoaștere, a lui Dumnezeu sunt printre altele **analogia** și **simbolul**.

1. **Analogia** își are punctul de plecare în ideea că universul este creația lui Dumnezeu. Așa după cum fiecare lucrare omenească ne aduce aminte de autorul ei; și așa după cum, în orice lucrare, omul pune ceva din personalitatea lui, tot astfel universul, în totalitatea lui și parte cu parte, ne aduce aminte de Ziditorul lui și arată unele însușiri ale Sale.

Sfânta Scriptură ne spune că omul a fost făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu; a pierdut asemănarea și și-a stricat și chipul. Știm, pe de altă parte, că nu se poate stabili cu ușurință în ce constă „chipul lui Dumnezeu” în om. Totuși, afirmația rămâne: omul este făcut după chipul lui Dumnezeu. Iată dar un punct de plecare foarte sigur, deoarece este afirmat de însăși Sfânta Scriptură. „Chipul” se referă îndeosebi la funcțiile sufletului omenesc; pe temeiul lui s’a putut da o explicație tainei Prea Sfintei Treimi. În univers aflăm manifestarea puterii lui Dumnezeu. În măreția universului vedem proiectarea infinității lui Dumnezeu. Din minunata rânduire a universului deducem atributele lui Dumnezeu.

Universul poartă urmele lui Dumnezeu. Urmele oamenilor și ale viețuitoarelor pământului pe unde au trecut ele, ne evocă prezența lor pe o treaptă mai înaltă decât umbrele. Sfinții Părinți au deosebit și alte atribute ale Persoanelor Sfintei Treimi după vestigiile lor în lume. Ele au fost atribuite unora sau altora dintre Persoanele Sfintei Treimi.

Descoperirea dumnezeiască confirmă din abundență ceea ce s’a putut stabili pe calea rațiunii. Mulți dintre Părinții pustiei au dus până la ultimele ei consecințe ideea creației ca analogă cu Creatorul ei. În fiecare făptură, în fiecare colț de iarbă, în fiecare

arbore, în cântecele păsărilor, în şuieratul vântului, în mugetul mării și în tălăzuirea valurilor ei, ca și în firmamentul înstelat, ei au proslăvit măiestria și atotputernicia Ziditorului. Ba au revărsat prisosul iubirii lor și asupra fiarelor câmpului și ale pădurilor, făcându-le slujitori inofensivi și folositori.

În această prețuire a firii și încununare a ei cu un nimb suprafiresc nu s’a amestecat niciodată nimic panteist în creștinismul autentic. Căci ea era socotită drept expresia atotputerii, atotînțelepciunii, imensității... (etc.) dumnezeiești; era socotită drept cartea imensă a lui Dumnezeu în care toate creațiile Domnului sunt literele ei. Ele, cu toatele, vestesc pe Creatorul lor; și dacă, după cum scrie Fericitul Augustin, le ispitești dacă sunt ele Dumnezeu, ele răspund într-o simfonie suprapământască: Excelsior! Caută mai sus! Mai sus!

Aceasta e deosebirea între creștinism și păgânism, de altminteri: păgânismul a confundat zidirea cu Ziditorul, firea cu Făcătorul, a însuflețit elementele naturii și li s’a închinat ca lui Dumnezeu; zoolatria a fost forma cea mai persistentă și mai degradantă a acestor rătăcirii omenești.

În creștinism s’a făcut întotdeauna o separație răspicată între Creator și creatură, între absolutul dumnezeiesc și relativul omenesc, între transcendent și contingent.

Cei care au întruchipat în concepția lor toată metafizica înaltă a concepției creștine despre prezența lui Dumnezeu în lume, sunt sfinții Bisericii creștine. Iată un mic exemplu între multe altele: „Sf. Grigorie de Nazianz († 389), se duse o dată să se plimbe pe malul mării și văzu multe scoici, pe care valurile le aruncau pe mal pentru a le lua apoi iarăși. Tot mergând, ajunse într’un loc unde se vedeau multe stânci, în jurul cărora spumegau zadarnic valurile mării. Atunci episcopul începu a se gândi: „Ca și scoicile acestea, pe care valurile le aduc și iar le iau, așa sunt oamenii care au voința slabă și cad îndată la orice ispită. În schimb, stâncile acestea neclintite înfățișează pe oamenii cu voință tare, care nu se lasă duși la păcat de nici o ispită oricât de puternică...”. Tot ca acest sfânt episcop și alți sfinți și-au ridicat mintea la Dumnezeu, plecând de la privirea lucrurilor văzute...”¹ Eu au aplicat însă principiul analogiei la întreaga creație începând cu omul, cununa ei.

În veacul al XVIII-lea, cel mai vestit teolog anglican, Joseph Butler (1692-1752), care a avut o înrăurire deosebită asupra cardinalului J.H. Newman, a scris o carte celebră împotriva deistilor, pornind de la punctul lor de vedere: dacă ei admit pe Creatorul, trebuie să admită și pe Revelatorul, fiindcă Universul este un adevărat îndrumător către Revelație, putându-se stabili o asemănare perfectă între datele religiei și ale naturii (**The Analogy of religion and Revealed, to the constitution and course of Nature**, 1736).²

Credința face din creștin un cititor al tainelor lui Dumnezeu în această imensă carte care e Universul; necredința îl face, după expresia unui autor medieval, ca pe un „analfabet care ar avea în fața lui o carte ebraică sau grecească”³.

1 Arhim. I. Scriban, **Curs de Teologie Morală**...., pentru uzul clasei a VII-a seminarială teologică, ed. II-a București, 1921, p. 404. Pentru această primă parte vezi și **La Philosophie de Saint Bonaventura** de E. Gilson, ed. II-a, col. „Etudes de Philosophie Médiévale”, Paris, 1943, p. 165 sq., și A. Stolz, **Théologie de la Mystique**, Chevetogne, 1939, p. 241 sq.

2 M.T., L. Penido, **Le rôle de l’analogie en Théologie Dogmatique**, Paris, 1931, col. „Bibliothèque thomiste”, XV, p. 22.

3 E vorba despre Bonaventura; cf. E. Gilson, **op. cit.**, supra, p. 172.

2. Credința creștină despre creația universului a luat în decursul veacurilor felurite forme; concepția despre rațiunile seminale ale lumii e una dintre aplicațiile acestei reflectări a desăvârșirii lui Dumnezeu în ea. Totuși, analogiile ce se pot stabili în univers cu Creatorul său, au contururi prea vaste, prea mari și, în consecință prea generale și prea vagi. Ele sunt ca niște tablouri sau statui ale înțelepciunii dumnezeiești; avem în fața lor fiorul sublimului, al imensității, dar, a le descifra, după metodele scolastice, aplicându-le regulile exegezei biblice, e o exagerare.

Trebuie să existe, pentru om, și alte analogii mai precise, mai reduse, și care să reflecteze într'un chip mai potrivit cele ale lui Dumnezeu, deoarece aflăm, pe lângă Univers, în totalitatea lui, unele ființe mai desăvârșite decât altele și care reflectează într'un chip mai ales perfecțiunile Creatorului: ele evidențiază mai desăvârșit oarecare corespondență între creat și necreat. Aceste ființe sunt îngerii și oamenii.

Îngerii și oamenii sunt ființele cele mai perfecte, analoage cu Ființa superioară. Ele reflectează spiritualitatea ei, la îngeri în chip mai desăvârșit, la oameni în chip mai puțin desăvârșit, fiindcă partea spirituală a omului e înămolită în materie. Dar mai mult: sufletul omenesc este analogia Sfintei Treimi prin unitatea de esență și întreita lui funcție. Fericitul Augustin a dat o demonstrație constrângătoare acestui adevăr.

Cu aceasta am arătat a doua treaptă a analogiilor celor dumnezeiești: Chipul lui Dumnezeu, imprimat în om și peste care, după Diadoh al Foticeei, trebuie să se picteze asemănarea lui⁴, pierdută prin păcat. Chipul se face totdeauna după un model; modelul chipului omului e Însuși Dumnezeu.

La lucrarea unui tablou avem, oarecum, doi autori: modelul, și cel care-l lucrează; aici Dumnezeu este și chipul și înfăptuitorul; fiindcă El însuși creează pe om, cu sufletul său. Chipul se redă printr'o corespondență între părțile constitutive ale sale cu acelea ale modelului; dacă e șters, el nu redă asemănarea acestui model, ci numai amintește faptul reprezentării. Pentru a reda asemănarea, el trebuie să reproducă, în chip mai viu, trăsăturile modelului. Pe tărâmul creat, un chip e o imagine născută pe cale de imitație; ea nu dă ceva din însăși esența celui imitat, ci rămâne, din punct de vedere esențial, cu totul separat. Totuși, sufletul omenesc este analogia creată cea mai desăvârșită a lui Dumnezeu, împreună cu îngerii, deoarece datorită substanței lor spirituale, desăvârșite, ele înfățișează în modul cel mai desăvârșit pe Dumnezeu în univers. Mai mult, ele sunt conștiente de analogia cu modelul lor, se doresc cât mai aproape de El și năzuiesc spre o asemănare cât mai perfectă cu El.

3. Dar Dumnezeu a pregătit pentru cei aleși o analogie mai desăvârșită cu El, făcându-i „*părtași dumnezeieștii firi*” (2 Ptr 1, 4).

Acest al treilea grad și cel mai desăvârșit al analogiei e reprezentat de unii Sfinți Părinți prin „*asemănarea*” săvârșită peste chipul șters de păcat. Acest fel de „analogie” depășește noțiunea însăși, „*asemănarea*” constând în împărtășirea din chiar emanațiile Ființei Divine, energiile cele necreate, distincte dar nedespărțite de ea.

4. Nenumărate, ca și manifestările înseși ale universului și ale microcosmosului, sunt analogiile cu Dumnezeu. Sfânta Scriptură însăși vorbește în chip analogic: Ce e „*răscumpărarea*”, ce e „*iubirea*” sau „*nașterea*” dumnezeiască, ce e în sfârșit tot modul

⁴ Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic*, cap. 78, în *Filocalia*, trad. cit., vol. I, pp. 374-375.

potrivit cu felul omenesc de a se exprima și de a înțelege lucrurile, decât niște analogii mai mult sau mai puțin apropiate de suprarrealitatea dumnezeiască pe care o exprimă?

De aceea, cunoașterea lui Dumnezeu se numește „analogică” – formulele dogmelor însele au o formă analogică. Dacă luăm simbolul niceo-constantinopolitan, vedem că prin el exprimăm credința „într'unul Dumnezeu”, dar acest „*unul*” e analogic pentru că nu corespunde exact cu modul realităților dumnezeiești: e vorba de o esență unică dar și de trei Persoane.

Îl mărturisim ca „*Tată*”, dar nu în sens obișnuit, ci în sens analogic; îl mărturisim „*făcător*” în sensul de cel care a adus ceva din neființă la ființă și nu cu înțelesul de totdeauna etc.

Teologia dogmatică n'ar fi cu putință fără forma analogiei.

Elinii au folosit analogia în mod curent în relațiile cu proporții matematice, cantitative și mai apoi și în cele calitative.⁵

De la „analogie” s'a trecut la un „*procedeu*” analogic și mai apoi la o „*metodă a analogiei*” în Teologie⁶. S'a văzut, pe drept cuvânt în ea, „*cheia de boltă*”, o noțiune centrală și universală, fără de care e neputință să înțelegem ceva din metafizică și cu atât mai mult din Teologia speculativă⁷; de asemenea, că e „*procedeu legitim și eficace*” de care se slujesc enunțările dogmatice „*pentru a se egala cu divinul*”.

Folosirea ei e veche cât Revelația; dar sistematizarea ei n'o aflăm la Sfinții Părinți, ci de-abia în evul mediu, la apuseni.

Atitudinea protestanților față de analogie e deosebită de a romano-catolicilor și de a noastră, deoarece tendința lor este de a n'o primi; categoric s'a exprimat în acest sens negativ, însă numai Karl Barth, tăgăduind realitatea unei „*analogia entis*”.

5. Cele dintâi categorii (două) sunt niște categorii de raporturi: așa după cum omul are umbra și urmele lui, tot astfel universul reprezintă umbra și urmele Domnului; așa după cum omul are chipul lui, tot astfel el e chipul lui Dumnezeu.

Până aici cele trei confesiuni creștine ar putea fi de acord în a le primi. În privința celei de a III-a categorii aflăm oarecare mici nuanțe deosebitoare fără însemnătate din punctul de vedere strict care interesează aici, între noi și romano-catolici; dar ea ne separă radical de protestanți.

Iată nuanța care ne deosebește de romano-catolici: ei socotesc „*asemănarea*”, calitate pură, care exclude cantitatea și spațialitatea, prespune posedarea în comun a uneia și aceleiași calități – Harul –, (după cuvântul lui Bonaventura: „*Similitudo dicitur rerum differentium eadem calitas*”), care e în același timp „*supranatural și participabil de om*”, fiindcă îndeplinește condiția de „*simultan creat și transcendent față de restul naturii*”⁸.

Deci „*asemănarea*” e rodul Harului creat – al participării creatului la necreat. După ortodocși, însă, „*participarea la dumnezeiasca fire*” nu se poate obține decât prin ceva emanat chiar din ea; căci nu poate îndumnezei ceva creat. Aceasta e nuanța de deosebire între noi și romano-catolici: participarea creatului la Necreat.

⁵ Fanu – Al. Duțulescu, *Dicționar Filozofic*, Craiova, 1945, pp. 13-16.

⁶ M.T. – L. Penido, *Le rôle de l'analogie en Théologie dogmatique*, cit. supra, p. 8.

⁷ A. Gardeil, *Le donné révèle*, cit. supra, p. 119.

⁸ E. Gilson, *op. cit.*, pp. 182, 183.

Protestanții, însă, nu primesc ideea îndumnezeirii prin Har, a unei teandrii, care e ultima treaptă și cea mai desăvârșită, a Teologiei, după cum tind să înlăture, de altfel, orice analogie a creatului cu Necreatul.⁹ (Mai amintim că acest fel de „analogie” depășește cadrele noțiunii filozofice însăși prin intensitatea și specificitatea ei).

6. Dar analogia a dat naștere, cu timpul, metodei analogice, pe care Sfinții Părinți au practicat-o curent, fiind sistematizată, însă, în timpuri mai apropiate de noi. **Antropomorfiștii** de totdeauna au înțeles să vorbească despre Dumnezeu și despre oameni în același fel, închipuindu-și-L în același fel: este calea, care se numește „univocă”, iar metoda aceasta se numește a „univocității”; este aceea a antropomorfismului grosolan. Se cunoaște, din istoria spiritualității creștine, cazul zguduitoare al bătrânului Serapion, istorisit de Sf. Casian: monah cu o viață îmbunătățită, ajunsese în necurmata-i rugăciune să vadă pe Dumnezeu sub chipul unui om, cu care convorbea în elevațiile sale zilnice. „Chipul lui Dumnezeu” în om îl îndreptătea la aceasta.

Diaconul Fotin îl convinge de greșeala sa, pe care smeritul călugăr o recunoaște, spre marea bucurie a starețului și a întregii chinovii... Dar pierzând credința aceasta, antropomorfică, a pierdut orice credință și căzând la pământ a gemut, plângând:

– Vai, nenorocitul de mine! Mi-au luat pe Dumnezeu și pe Cel pe care-L țin acum, nu-L am, iar pe Cel pe care-L ador sau îl rog, nu-L cunosc!”¹⁰

Problema pe care o ridică această istorisire adevărată e foarte complexă.

Din punctul de vedere strict care ne interesează, credința lui Serapion e un exemplu tipic de univocitate. Pietatea lui adâncă îl făcuse să se simtă atât de aproape de Cel pe care Fericitul Augustin îl socotea **interior me ipso** – mai lăuntric decât îmi sunt eu însumi –, încât nu mai ține socoteală de faptul că modul uman de gândire nu e cel divin.

Opus antropomorfismului, care cade în greșeala univocității absolute este **agnosticismul**, care cade în greșeala echivocității absolute.

Agnosticismul socotește că nici o formulă nu opate exprima ceva din cele privitoare la Dumnezeu. Revelația însăși a căutat mai mult să se acomodeze cu noi, decât să descopere ceva din inefabilul dumnezeiesc, zic adepții lui.

Sfinții Părinți capadocieni s’au ocupat mult de Eunomie; în evul mediu agnostici celebri au fost Siger de Brabant, Jean de Jandum (care socoteau credința contrarie rațiunii), ca și filozoful Maimonide. În epoca noastră, Schleiermacher, Ritschl și școala lui, au tăgăduit dogmei orice valoare intelectuală, menținându-i-o pe cea practică.

Vom spune câteva cuvinte despre „agnosticismul” trăitorilor pe culmile duhovniciei. Ei nu sunt antiintelectualiști, dar pe scara valorilor, intelectualitatea valorează pentru ei atât cât este generatoare de viață duhovnicească. Ei nu tac pentru că nu au nimic valabil de spus, ci pentru că au prea mult. Și pentru a reda ideea de superlativ, de absolut, calea negației li se pare unica potrivită cu puterea de exprimare a noțiunilor omenești. E unicul mijloc de a sfâșia vâlul conceptelor țesute de credință.

„Neștiința celor trăitori pe culmile duhovniciei” ne e deloc „ignorantă”; e vârful unghiului îndreptat împotriva oricărei concepții antropomorfe, dar unghiul rămâne

9 Vezi Declarația explicită a lui Jean Louis Leuba din studiul „Signe et symbole en théologie”, din vol. **Signe et Symbole**, col. „Etre et Penser”, nr. 13, Neuchatel, 1946, p. 175.

10 Sf. Ioan Casian, **Colationes**, X, 3, apud M. T. –L. Penido, **op. cit.**, pp. 72-73.

deschis spre infinitul dumnezeiesc. Nu ca ateul gândește teologul, ci cu totul dimpotrivă, când zice ca și el: „Dumnezeu nu există” sau „Dumnezeu e neant”.¹¹

Agnosticii, precum am spus, folosesc metoda echivocității absolute, care accentuează exclusiv ceea ce separă pe om de Dumnezeu.

7. Agnosticismul și antropomorfismul au silit oarecum Teologia creștină să facă din analogie **o metodă**. În ce constă această metodă? În a ne feri să cădem în cele două extreme amintite. Când atribuim lui Dumnezeu înțelepciunea, de pildă, ne ferim de echivocitate, afirmând că el se bucură în chip pozitiv de cea mai desăvârșită știință, dar ne ferim și de univocitate, gândind că această perfecțiune aparține însăși ființei dumnezeiești, într’un chip negrăit.¹²

Este ușor de înțeles motivul pentru care Biserica menține cu orice preț conceptele creaturale, cu care exprimă cele dumnezeiești: Ea nu are altă posibilitate de exprimare. Dar, în același timp Tradiția autentic patristică elimină încrederea absolută în puterea de cunoaștere, adecvată, a celor dumnezeiești, prin cuvântul omenească: se cade ca smerenia omenească să întâmpine, pe acest tărâm, chenoza dumnezeiască. Formulele de credință sunt în chip absolut determinate prin ceea ce neagă și mereu determinabile în ceea ce afirmă – fapt care implică și progresul dogmatic. Fiind atribuite lui Dumnezeu prin analogie, ele îl arată mai puțin cunoscut decât „de cunoscut”. „La drept vorbind, pe tărâm dogmatic, «a descoperi» înseamnă, nu atât a ridica un vâl cât mai ales a da câte puțin înapoi acest vâl care-L acoperă. A crede altfel ar însemna să ne prosternăm în fața propriei noastre gândiri, în loc să deschidem ochii în fața gândirii creatoare”.¹³

Calea analogiei ne recomandă acea „media aurea”, învățându-ne că având să înțelegem forma discursivă a unui conținut transcendent, trebuie să-l dezbrăcăm cât mai mult cu puțință de zgura sensibului și să-i redăm proporții adevărate.

Dumnezeu a vorbit oamenilor omenește, adică mai puțin adecvat cu subiectul și cu obiectul Revelației decât cu primitorul ei. Dogmele au fost, de asemenea, formulate în așa fel, încât să se înțeleagă mai bine adevărurile dumnezeiești de către oameni. Și într’un caz și în celălalt, e vorba de un pogorământ, de care dogmatistul trebuie să țină seama în cel mai înalt grad.

Să ne silim să vorbim cât mai aproape de sensul adânc al tainelor credinței, amplificând caracterul de universalitate al conceptelor analogice, până la însemnarea lor supraanalogică, pentru a deschide intrarea către mister.

În felul acesta putem ajunge la o exprimare dogmatică, analogică, adică la o cunoaștere reală ca substanță științifică din punctul de vedere al formei, deși parțială și inadecvată, a lui Dumnezeu și a voii Lui, pregătitoare a cunoașterii trăite: „cunoștința relativă, cuprinsă în raționamente și înțelesuri, spune Sf. Maxim Mărturisitorul¹⁴, mișcă dorința spre cunoștința trăită prin participare”.

11 E. J. Chevalier, art. *Essai d’une critique de la connaissance théologique*, în vol. **L’homme métaphysique et transcendence**, col. „Etre et pensée”, nr. 1, Neuchatel, 1943, p. 99.

12 Idem, **ibidem**, p. 99.

13 Idem, **ibidem**, pp. 101, 102.

14 **Filocalia**, trad.cit., vol. III, Sf. Maxim Mărturisitorul, Răspunsuri către Talasie, întreb. 60, p. 329.

SIMBOLISMUL

Introducere asupra însemnătății simbolului. 1. Sensul obișnuit al simbolului. 2. Cunoașterea simbolică și problemele pe care le ridică ea în cugetarea filozofică și teologică. 3. Simbolul în Teologie în general. 4. Simbolul în Teologia Dogmatică, în special. 5. Simbolo-fideismul.

Problema simbolului depășește cu mult granițele Teologiei Dogmatice și Simbolice, fiind în centrul preocupărilor filozofilor¹, ale sociologilor², ale oamenilor de artă și știință³ și ale tuturor ramurilor teologice etc.⁴

Ne vom ocupa exclusiv de simbol din punct de vedere teologic, insistând asupra însemnătății lui în Teologia Dogmatică. (E de altfel nevoie să precizăm, că din punct de vedere al Teologiei Simbolice, stricto sensu, se insistă asupra simboalelor de credință care sunt Mărturisiri de credință; dar nu de acestea ne ocupăm aici. Vom atinge, în treacăt numai, problema ridicată în teologia apuseană de Simbolo-fideism).

1. Simboalele pot avea mai multe definiții.

Din punctul de vedere care ne interesează în Teologia Dogmatică și Simbolică, se poate primi însă o definiție generală ca punct de plecare și anume că **simbolul** este un semn material care învăluie și dezvăluie o prezență spirituală. Zicem „o învăluie și o dezvăluie”, pentru că semnificația adâncă a simbolului se cuprinde numai de cei inițiați; ceilalți văd numai ceea ce e vizibil pentru oricine. Aceasta nu înseamnă că cei care-l înțeleg deosebesc totdeauna două părți în orice simbol, una vizibilă și alta invizibilă, ceea ce e simbolizat. Ci înseamnă că de un obiect vizibil e legată în chip misterios și felurit o prezență, pe care el o evocă. Când primii creștini vedeau statuile imperiale sau statuile zeilor în general, ei puteau avea două atitudini cu totul deosebite. Această deosebire nu era impusă de obiect, căci el era același pentru ambele categorii de creștini. Dar creștinii vedeau două lucruri deosebite, după prezența pe care o evocau statuile.

1 Jacques Maritain, *Les degrés du savoir ou distinguer pour unir*, Paris, 1935, a 6-a mie, cap. III și anexa I; *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, col. „Bibliothèque française de Philosophie”, Paris, 1939, pp. 63-127; H. Bergson, *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, Paris, 1933, p. 107 sq.

2 L. Levy-Bruhl, *La Mythologie primitive*, Paris, 1922; Emile Caillet, *Symbolisme et âmes primitives*, Paris, Boivin, 1936.

3 Vezi H. Poincaré, *Science et Hypothèse*; sau: Pierre Godet, *Sujet et Symbole dans les arts plastiques*, în vol. *Signe et Symbole*, cit. supra, p. 105 sq. etc.

4 Paul Valéry, *Philosophie de la danse*, citat după Pierre Thevenaz, *Avant-Propos la vol. Signe et Symbole*, cit. supra, p. 7.

Experiența o repetăm toți în nenumărate forme: un singur cuvânt, o foaie de finic de la Sfântul Mormânt, un semn de carte de la o persoană, o bucată de muzică etc.... poate rechema o prezență din trecut, ne poate umple viața câteva clipe, sau ne poate readuce la stări cu totul deosebite; în Teologie simbolul are o realitate obiectivă.

Pentru omul obișnuit, simbolul nu a ridicat probleme ca pentru cugetătorii care au vrut să pătrundă mai adânc misterul simbolului. Oricare știe că simboalele folosite pe toate tărâmurile vieții și sunt semne de recunoaștere, indicii, figuri, oarecare obiecte fizice, având o însemnătate convențională: ancora (simbolul nădejdi), O.H., (elementele din fizică și chimie), steagul (simbolul patriei) etc.

Pentru gânditorii profani, simbolul pune probleme aproape nedezlegate; în Teologia creștină se recunoaște, însă, caracterul obiectiv al simbolului.

2. Două sunt probleme pe care le pune simbolul și care ar interesa mai de-a dreptul Teologia:

- a) Limitele cunoașterii simbolice, și
- b) Raportul între simbol și lucrul simbolizat.

Vom expune pe scurt stadiul actual al acestor probleme, amintind și repercursiunile lor asupra Teologiei Dogmatice îndeosebi:

a) Filozoful Schelling s'a ocupat în epoca modernă cu problema simbolurilor.⁵ El reia ideea străveche, valorificată de Timeu al lui Platon, că miturile sunt realități ce depășesc sfera discursivului. Religia cuprinde asemenea realități pur spirituale.⁶ După danezul Hoffding⁷ și după mulți alții, Nicolae Berdiaev a reluat această teorie străveche, într'un studiu în care a pus ca motto însăși definiția lui Soloviev dată simbolului: „Tot ce vedem nu e decât reflectarea, nu e decât umbra a ceea ce e invizibil pentru ochii noștri”.⁸

Berdiaev se ridică împotriva analogiei, folosită exclusiv în Apus, pentru că ar reda o cunoaștere catafatică, discursivă, și în acest fel s'ar idolatriza mintea omenească. Cunoașterea simbolică pătrunde experimental în tainele vieții dumnezeiești, căci simbolismul presupune abisul, acel „Ungrund” al vieții dumnezeiești, infinitul ascuns dincolo de tot ce e finit, viața esoterică a lui Dumnezeu, care nu e supusă puterii inteligenței și nu poate fi formulată în chip logic și juridic.⁹

Ca exemple, Berdiaev citează și acea „Gottheit” a magistrului Eckhart, situată mai în adâncime decât Însuși Dumnezeu, acel „Ungrund” al lui Boehme, Treimea Persoanelor dumnezeiești, natura teandrică a lui Hristos etc.¹⁰

Acea „docta ignorantia” a lui Nicolae Cusanul e modelul cunoașterii simbolice. Calea catafatică ne dezvăluie o cunoaștere limitată și relativă, îndreptată spre lume și spre omul natural; e necesară o cunoaștere supraconceptuală, care începe acolo unde încetează cea rațională și logică¹¹, pe calea simbolismului.

5 F. V. Schelling, *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*, 2 vol., Paris, 1946, col. „Bibliothèque philosophique”, Aubier; trad. de S. Jankélévitch.

6 Idem, *ibidem*, vol. I. Prefața traducătorului, p. VIII, IX.

7 Harald Hoffding, *Philosophie de la Religion*, ed. a II-a, trad. din daneză de I. Schlegel, Paris, 1909, pp. 72, 191 sq. etc.

8 Nicolae Berdiaev, *Esprit et liberté*, Paris, 1933, pp. 72-106.

9 Idem, *ibidem*, pp. 4-88.

10 Idem, *ibidem*, pp. 93-94.

11 Idem, *ibidem*, pp. 84-86.

Berdiaev ne dă amănunte mai multe; dar din cele spuse se vede că el identifică metoda cunoașterii simbolice cu cea apofatică. Vom insista asupra acestei metode, atunci când vom vorbi despre cunoașterea lui Dumnezeu și despre atributele Sale.

Mai însemnat pentru problema noastră este faptul că Berdiaev socotește simbolul punctul de întretăiere a divinului cu umanul, punctul de trecere dintre cele două lumi, divină și umană¹²; iar cu aceasta se apropie de caracterul obiectiv al simbolului.

În privința aceasta avem de făcut mai întâi o distincție între puterea rațiunii și a tuturor funcțiilor spirituale ale omului; rolul rațiunii nu e acela de a primi direct Revelațiile dumnezeiești, ele fiind primite de părțile cele mai fine ale sufletului omenesc, vatra și focarul vieții harice, acel $\psi\psi\sigma$ și $\kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha$. Rolul rațiunii e acela de a constata antinomiile divine și de a încerca rezolvarea sau încadrarea lor.

Mai mult, cunoașterea simbolică nu e calea unică, prin care se descoperă tainele dumnezeiești. Noi am făcut loc și cunoașterii analogice și precizăm aici că simbolul ne arată mai mult prezența divinului în uman, prezența obiectivă a supranaturalului în natură, decât ne arată modul coexistenței lor. Aceasta ne-o relevă mai bine metoda analogiei.

În aceasta socotim că stă, de altfel, deosebirea între cele două metode de cunoaștere și aceasta este și limita cunoașterii simbolice: ea dă mărturie despre divin, dar ne dă puține amănunte despre el. Trebuie să folosim și alte căi pentru a se obține precizii mai mari.

b) În ce privește raportul dintre simbol și lucrul simbolizat, el formează partea cea mai grea și care împarte în două tabere pe cercetători. Se identifică oare simbolul cu lucrul simbolizat? Simbolizii **realiști extremi** o afirmă; nominalizii o tăgăduiesc. Aparențele sunt pentru cei din urmă. Să cercetăm în chip fugitiv îndreptățile unora și ale altora.

Nominalizii spun: e un adevăr evident că elementele aduse la o Taină oarecare – să zicem, Sfânta Euharistie –, nu diferă prin nimic înainte și după prefacerea lor; dovada e că dacă nu te previne cineva, le iei drept elemente obișnuite; multe simboale îndreptătesc această atitudine, mai ales în domeniul celor omenesci și pământești.

Realiztii răspund: chiar dacă nu le considerăm noi ca atare, ele sunt simboale, ele sunt revelatoare ale divinului; mai ales simboalele realităților spirituale îi îndreptătesc.

Din poziția celor două tabere se poate deduce că o atitudine de realism moderat se impune. Pe noi ne interesează îndeosebi prezența divinului; ea e o realitate obiectivă, dar de ordin spiritual. Pentru ca din ea să izbucnească, să țâșnească oarecum o evidență care altfel nu e constrângătoare, trebuie să intervină un factor care să proiecteze o lumină specială asupra simbolului. Acest factor, de ordin obiectiv și subiectiv în același timp – pentru că e în același timp omenesc și dumnezeiesc –, e credința.

De aceea încheiem: în Religia creștină, realismul simbolic e realitate obiectivă, a cărei evidență e condiționată de factorul obiectiv și subiectiv care e credința, dar o realitate obiectivă, totuși, independentă de sine, a cărei cunoaștere e condiționată.

Teologia Dogmatică, având ca principiu subiectiv credința, acceptă și lucrează în mod curent cu cunoașterea simbolică. Fiecare creatură dă mărturie despre prezența lui Dumnezeu prin însăși existența sa. În panbisericismul lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, de pildă, întreaga creație participă într'un chip oarecare la Divinitate și înalță un „Aleluia”

¹² Idem, *ibidem*, pp. 72-74.

Ziditorului tuturor: regnul mineral prin simpla sa existență; regnul vegetal prin existența și viața sa; la cel animal se adaugă mișcarea, iar la cel uman sufletul rațional etc.

Omul e un simbol, pentru că întruchipează în sine divinul și umanul; Sfinții au văzut în cosmosul întreg un simbol imens, iar Bonaventura numea lumea „speculum Dei”, o „oglină a lui Dumnezeu”.

3. Care este rolul simbolului în Teologia creștină? Un filozof protestant elvețian, Leuba, a arătat că simbolul, mezinul „semnului” în Teologie, trebuie deosebit de acesta prin faptul că „semnul”, e mărturie despre Dumnezeu în epoca Revelației scrise, a Vechiului Testament, în timp ce „simbolul” este „semnul semnului”, adică atestă existența semnului biblic și se sprijină pe el, în epoca de după coborârea Sfântului Duh, bisericească. El ar atesta aceeași prezență ca și semnul, dar prin puterea lui în epoca de după Înălțarea la cer a Domnului.¹³

Această teorie cade, datorită faptului că simbolul e atestat formal, cu numele lui în Cărțile canonice odată (Osea 4, 18), în cele necanonice de două ori¹⁴ și umele Scriptura cu cuprinsul său.¹⁵

S'a scris o carte întreagă despre simboalele Vechiului Testament.¹⁶

Ele sunt acolo semne, acte sau viziuni care au ca scop preînchipuirea unui fapt din viitor.¹⁷ Din mulțimea lor amintim scena cârții (a sulului), pe care Iahve i-o dă lui Iezechiel s'o mănânce (Iezechiel 2, 8; 3, 11), sulul simbolzând profetia descoperită de Dumnezeu omului și prin el¹⁸, precum și simbolul „Fiul omului” și al Împărăției sale din Daniil (7, 13-14). În Noul Testament simboalele sunt mai perfecte și ca formă. Astfel trimiterea temporală a Sfântului Duh în lume se face: la Botez în formă de porumbel; e suflat asupra Apostolilor și e revărsat asupra lor în formă de limbi de foc. Tâlcul este că porumbelul e simbolul iubirii și al fecundității, renașterii duhovnicești prin Botez; suflarea arată spiritualitatea puterii preoției, iar limbile de foc, puterea curățitoare și mântuitoare a Harului.

Întreaga Teologie creștină însă s'a slujit de simbol ca de un mijloc de cunoaștere a divinului. Iar în trei domenii, simbolismul a fost piatra de temelie a disciplinelor teologice: în Liturgică, în Mistică și în Teologia Dogmatică și Simbolică. Vom aminti pe rând aportul lui în aceste domenii.

Din punctul de vedere al Liturgicii, amintim că întreaga Liturghie este o simbolizare a vieții și lucrării mântuitoare a Domnului și a lucrării harice în lume. **Erminia Sfintei Liturghii** a lui Nicolae Cabasila este îndeajuns de grăitoare în această privință. (Amintim că nenumărate sunt simboalele liturgice expuse de sfinți în scrierile lor: Sf. Grigore Palama, de pildă, arată că cortul și preoția instituite de Moise sunt simbolul celor cerești văzute de Moise în viziunea-i de pe munte etc.).

¹³ J. Louis Leuba, *op. cit.*, supra, pp. 137-178.

¹⁴ Înțelepciunea lui Solomon 2, 9; 16, 6.

¹⁵ Vezi Geneza, 1, 14; 9, 16-17; 4, 15; Exod 7, 3; 10, 1, 2 etc.; Psalm 135, 9; Numeri 14, 11, 12; Ieremia 32, 20, 21; Deuteronom 4, 34; Daniel 3, 99-100; Ioan 2, 11; 20, 30; vezi și altele în studiul lui J. Louis Leuba, *cit. supra.*, pp. 161-162. Cel mai desăvârșit ca formulă e însă locul din 1 Corinteni 10, 11.

¹⁶ D. Buzy, *Les Symboles de l'Ancien Testament*, Paris, 1923.

¹⁷ D. Buzy, *op. cit.*, p. 3.

¹⁸ Vezi Fer. Teodoret în *Tratatul asupra lui Iezechiel*, III, 3; Migne, P.G., LXXX, col. 844.

Cât despre simbolismul trăitorilor pe culmile duhovniciei, el a fost formulat îndeosebi de Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul și de Sf. Maxim Mărturisitorul.

Cel dintâi arată că cunoașterea celor dumnezeiești e dată prin simboale: de la contemplația multiplicității acestor simboale trebuie să te ridici mai sus, la unirea cu Dumnezeu în lumina cea neapropiată a energiilor celor necreate: „Acum însă, scrie el¹⁹, noi ne servim, pe cât ne este de îngăduit, de simboluri potrivite lucrurilor divine și de la acestea pășim mai departe după puterile noastre, să privim adevărul ca simplu și unitar, perceput prin mijlocirea contemplărilor spirituale, după ce toată concepția noastră despre cele divine a rămas mult în urmă. Făcând să înceteze puterile noastre intelectuale, noi ajungem, pe cât ne este îngăduit, la raza cea mai presus de ființă, unde-și au limitele într'un chip ce nu poate fi grăit, toate felurile de cunoștințe, lucru ce nu este cu putință nici a-l concepe, nici a-l grăi, nici a-l contempla cumva în întregime”.

De aici se poate vedea că simboalele sunt resorturile care dau Sf. Dionisie avântul înălțării spre faza unificării.

Trăitorii la înaltă tensiune duhovnicească au dezvăluit și ceva din procesul acestei iluminări simbolice. „Omul lui Dumnezeu, îl vede pretutindeni, îi simte pretutindeni prezența”.

Întreaga creație este o mărturie dată despre El, îl aclamă. Ea a căpătat oarecum o transparentă pentru ochii celui înduhovnicit, care prin ea vede pe Dumnezeu. Această putere de a întrevedea prezența lui Dumnezeu în creația însuflețită și neînsuflețită e numită „discernământ” de mistologi, iar de vechii monahi, traducători ai lui διακρισις, dreptă socoteală. Ea se face „ἐν Πνεύματι” în Duh, și poate afla „rațiunile divine ale lucrurilor”. Ea este o lucrare intuitivă.²⁰

4. Teologia Dogmatică se folosește în chip curent de simbol, adică de o realitate creată care mărturisește „Marea Prezență”. Ea nu trebuie să-l evite, de îndată ce împlinește clauza credinței, care dă grai simbolului de a traduce invizibilul în prezență și în vizibil, de a transfigura materia și de a transforma cosmicul în supracosmic. Este de la sine înțeles că credința nu slăbește ci întărește obiectivitatea simboalelor creștine.

În felul acesta, marele capitol al Misteriologiei creștine devine capitolul prin excelență simbolic al Teologiei Dogmatice.

Avem un fel de „Taine”, sau prefigurări ale lor, și în Vechiul Testament (ungerea lui Aaron, mielul pascal, circumciderea). Și ele sunt semne pământești ale unor realități cerești. Dar sunt mai aproape de ierurgii, deoarece efectul lor vine de la subiectul „lucrării” („ex opere operantis”). Tainele creștine reprezintă o etapă de ultimă desăvârșire, deoarece semnul însuși devine factor cooperant cu Dumnezeu, cauza principală a prezenței Harului. Deci chiar și în Taina cea mai desăvârșită din punct de vedere simbolic, fondul nu se acoperă cu forma. De aceea se spune că pentru a topi necredința, Dumnezeu a făcut să găsească slujitorii în potir forma trupului și sângelui omenesc, pe care Liturghierul ne învață a nu le mânca și a nu le bea.

19 Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, **Despre numele divine**, I, 4; trad. de Pr. Prof. Cicerone Iordăchescu, pp. 6-7.

20 Max Scheller, **Vom Ewigen in Menschen**, Berlin, 1933, p. 383.

În același timp, magismul, care lucrează cu simboalele, în care semnul e perfect identificat cu semnificatul, în care semnul are o cauzalitate eficientă prin el însuși, în care se trece peste distincție la identitate²¹, e cu totul deosebit de simbolismul Sfințelor Taine, în care semnul nu se acoperă cu semnificatul, ci trecând de la cauză la efect, presupune intervenția Săvârșitorului ceresc, care produce marea prefacere. Amintim aici, de asemenea, capitolul „Simbolismul icoanelor”.

5. În legătură cu Simbolismul s'a stabilit denumirea unora dintre moderniști, „simbolo-fideiști”. Ei și-au luat acest nume de la concepția pe care o au despre dogmă, ca simbol imperfect al realităților pe care le mărturisesc. Ele înveșmăntează niște experiențe subiective de ordin religios, pe care aceste formule dogmatice nu le pot reda, ele fiind inefabile.

Teoreticianul cel mai cunoscut al sibolo-fideismului e protestantul Auguste Sabatier²², care se pare că a influențat pe moderniștii: Herbert²³, Loisy²⁴, Le Roy.²⁵

21 Jacques Maritain, **Quatre essais sur l'esprit**, cit. supra., pp. 119-120.

22 Auguste Sabatier, **Esquisse d'une philosophie de la Religion d'après la Psychologie et l'Histoire**, Paris, 1897.

23 Marcel Herbert, **Profession de foi du vicaire savoyard en 1894**, Paris, 1894 etc.

24 A. Loisy, **L'Evangile et L'Eglise**, Paris, 1904 etc.

25 E. le Roy, **Dogme et critique**, Paris, 1907.

IZVOARELE TEOLOGIEI DOGMATICE ȘI SIMBOLICE

ÎNTÂIUL PRINCIPIU AL TEOLOGIEI DOGMATICE ȘI SIMBOLICE; SFÂNTA SCRIPTURĂ

Introducere 1. Recapitulare asupra revelației dumnezeiești
2. Lauda Scripturii 3. Curpinsul ei 4. Biblia și Biserica 5.
Tâlcuirea Sfintei Scripturi 6. Citirea Scripturilor

Învățătura creștină formulată de Biserică și expusă în mod științific și sistematic de Teologia Dogmatică și Simbolică se cuprinde în Revelația dumnezeiască. Această Revelație formează principiul obiectiv al ei.

În cele ce urmează vom vorbi despre izvoarele Revelației dumnezeiești, adică despre Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție.

Despre Revelație, în sine, se vorbește pe larg în Teologia Fundamentală. De aceea, în cele ce urmează, vom aminti numai în treacăt despre ea.

1. Revelația (αποκάλυψις, revelatio), e descoperirea unui lucru secret, ascuns. **Revelația dumnezeiască** e descoperirea de sine, a lui Dumnezeu, a ființei și planurilor voii Sale. Ea se dă ființelor raționale; este ieșirea liberă din „lumina cea neapropiată” în care locuiește El, spre a se face cunoscut oamenilor (1 Timotei 6, 16).

Cuvântul „revelație” se poate folosi și ca verb și atunci subiectul lui e Dumnezeu, după cum se folosește de obicei ca substantiv, reprezentând totalitatea adevărilor descoperite, cu nuanța referitoare la obiect.

Revelația e cu puțință și în ce privește Descoperitorul¹ și în ce privește primitorul; Unul vrea să descopere, celălalt e creat să primească Revelația. Ea s'a dat pe trei căi: pe calea Descoperirii naturale, pe calea credinței și pe calea Descoperirii slavei Sale și poate fi publică și particulară.

Există o dezvoltare continuă a Descoperirii dumnezeiești până la moartea ultimului Apostol, când ea s'a încheieat, urmând a se face formularea în Tradiția apostolică și în cea bisericească. Revelatorul, a doua Persoană a Sfintei Treimi, s'a prefăcut în Revelația însăși, după Sfinții Părinți.²

O nouă revelație nu mai e cu puțință (împotriva părerii lui Ioachim de Flora, Merejkovski, Berdiaev ș.a.). (Criteriile adevăratei revelații se cunosc de la alte studii).

Revelația s'a dat prin misteriosul proces al inspirației, despre care am vorbit.

2. Biblia, cartea cârților, cartea veșnică, este documentul unic, care exprimă iubirea lui Dumnezeu față de oameni, cărora le arată calea spre fericirea veșnică. Nici o carte pe lume nu suportă comparație cu ea; nici una nu e tot atât de potrivită la pol cât și la ecuator, la negri, ca și la albi, la felurile tipuri religioase. Deși e ca un mozaic de 66 de cărți canonice, scrise de aproape 40 de autori deosebiți ca stare socială și intelectuală, de la ciobani, până la împărați, ea păstrează acea unitate minunată, care face din această „carte a istoriei, a viziunilor, a omului, a lui Dumnezeu, a Mântuitorului”³ un monument al unității dumnezeiești, pe care i-a imprimat-o Duhul Sfânt „carele a grăit prin prooroci”. Influența ei asupra vieții omenirii, sub toate aspectele ei: cultural, social, dar mai ales religios e, de asemenea, unică pe lume. De aceea, Fericitul Ieronim scrie: „Desfătează-se oamenii acestui veac, acopere-se de pietre prețioase, răsfătează-se cu rafinamentele lui Apicius! Noi, ceilalți, ce banchet, ce alimente... mai fondante decât mierea (sunt) comparabile cu bucuria de a face cunoștință cu înțelepciunea lui Dumnezeu, de a pătrunde în tainele Sale, de a privi până în străfundul ideii Sale creatoare, și de a savura aceste cuvinte disprețuite de falșii savanți, plini cu totul de îngâmfare spirituală”⁴.

3. Sfânta Scriptură se compune din 66 de cărți canonice, 39 în Vechiul Testament și 27 în Noul Testament. Atât pe lângă cărțile canonice ale Vechiului Testament cât și pe lângă cele ale Noului Testament au luat naștere unele cărți „apocrife”, care trebuiesc ținute ascunse. Totuși, o parte dintre cele vechi-testamentare au pătruns chiar în canonul biblic, unde sunt menținute până astăzi. Alături de ele s'a păstrat și o altă categorie de cărți ale Vechiului Testament, pe care Sfinții Părinți le-au categorisit drept „bune de citit”.

În această privință e bine să ne amintim că există o deosebire între canonul „palestinian” și cel „alexandrin”. Cel dintâi cuprinde numai cărțile „canonice”; cel de al doilea cuprinde și pe celelalte, numite de Sfinții Părinți „bune de citit” și apocrife.

Biserica creștină răsăriteană și-a precizat atitudinea față de această problemă prin sinodul din Laodicea (canoanele 59 și 60) în care se oprește citirea cârților necanonice și se dă lista canonului „palestinian”. Dintre Sfinții Părinți, care au luat aceeași atitudine,

1 1 Samuil 2, 3; Rm 11, 33; Evr 1, 1.

2 Fericitul Augustin, *In Ioannis Evangelium tractatus*, XXIV, 1; Migne, P.L. XXV, col. 1592.

3 *La Bible*, conferințele ținute la Oratorie du Louvre de Prof. Ph. de Phelice, Ad. Lods, Wilfred Monod etc., Paris, 1937.

4 Fericitul Ieronim, *Epistulae*, XXX.

amintim pe Sf. Atanasie cel Mare, care în epistola sa festivă⁵ precizează că despre cele apocrife să nu se facă nicidecum amintire; celalte sunt împărțite de el în două categorii: cele inspirate (Γραφή θεόπνευστος) și ἀναγινωσκόμενα, bune de citit (recomandate mai ales catehumenilor, ca pregătitoare pentru cele canonice); amintim, de asemenea pe Sf. Ioan Damaschin care recomandă pe cele canonice, exclusiv. Despre unele „bune de citit” ca Înțelepciunea lui Solomon și Siracidul, el spune că nu se numărau în canon și nu stăteau în chivot...⁶.

Cu toate acestea, Biserica apuseană, întemeindu-se pe autoritatea Fericitului Augustin, care a determinat o hotărâre favorabilă cârților necanonice, la sinoadele de la Hipona (393) și Cartagina (397 și 419) le-a primit și pe acestea.⁷

În traduceri oficiale ortodoxe înseși, nu se face totdeauna diferență categorică între cărțile canonice și cele necanonice; se pune uneori Ps. 151, povestea lui Bel și balaurul și Istoria Susanei alături de Sfintele cărți canonice, fără nici o mențiune. Problema aceasta ține însă de alte discipline.

Din punctul de vedere dogmatic e bine s'o menționăm numai și să tragem oarecare învățăminte: dacă situația cârților canonice și a apocrifelor e limpede, nu tot astfel stă cazul cu cele „bune de citit”. Ele au o stare intermediară între celelalte două categorii, adică nu sunt nici cu totul lipsite de autoritate, dar nici n'o dețin în plinătatea ei.⁸

Marea majoritate a dogmatistilor și a exegetilor ortodocși exprimă punctul de vedere de mai sus asupra cârților din Sfânta Scriptură.

4. Între noi și romano-catolici de o parte și protestanții de altă parte, este în discuție chestiunea raportului dintre Biblie și Biserică. Și anume: protestanții, pornind de la ideea infailibilității Bibliei și de la principiul suficienței Bibliei („Scriptura scripturae interpret”), ridică problema superiorității ei asupra Bisericii; astfel, zic ei, s'ar ajunge la afirmația inferiorității Cuvântului lui Dumnezeu față de Biserică, adică a lui Dumnezeu însuși în fața oamenilor.

La aceasta răspundem, în general, că acolo unde s'a păstrat adevărata Biserică, cu adevărata învățătură potrivit adevăratei Tradiții apostolice, nu poate exista vreo contradicție între Biserică și Scriptură, deoarece Duhul „care a grăit prin prooroci” însușește neconținut Biserica cea adevărată, ferind-o de orice greșală. Deci nu se poate vorbi de o Scriptură în afară de Biserică, ci de o Scriptură în Biserică și prin Biserică, atât din punctul de vedere al criteriilor canonicității, cât și din acela al adevărului cuprins în ea.

Biserica este autoritatea care, prin sinoadele ei, a triat, din mulțimea de cărți sfinte care circulau în epoca Noului Testament. Ele au fost primite pe temeiul mărturiei nedezmințite, despre inspirația lor, afirmată nu numai în chip explicit, direct, (2 Tim 3, 16) ci și în chip practic, prin referire la ele ca la o autoritate, de Biserică, prin Sfinții Apostoli și de Însuși Mântuitorul. Criteriul acestei alegeri a fost acela al inspirației lor, ca și pentru ale Vechiului Testament.

5 Sf. Atanasie cel Mare, *Epistola festivă*, Migne, P.G., XXVI, col. 1176 și 1436 sq.

6 Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, cap. XVII; trad. D. Fecioru, pp. 276-287.

7 Pentru amănunte, vezi M. Jugie, *Histoire du canon de l'Ancien Testament, dans l'Eglise grecque et l'Eglise russe*, Paris, 1909.

8 Cf. Prof. S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, p. 16.

Protestanții au părăsit criteriul autorității Bisericii în care vorbește Duhul Sfânt, deoarece nu-i avantaja în lupta lor împotriva Bisericii romano-catolice. „În scriptura reformatoare însăși, scrie profesorul neocalvinist Auguste Lecerf, căutără dușmanii lor de arme... Acelei sola fide a lui Luther i se opune epistola lui Iacob, Zwingli combătea mijlocirea îngerilor și i se arată în Apocalipsă îngerul care făcea să se urce către cer rugăciunile credincioșilor în fumul de tămâie”.⁹ Urmarea a fost acomodarea canonului la nevoile controverselor în loc de îndreptarea învățaturii după Cuvântul lui Dumnezeu: „Criteriul lui Zwingli era slava lui Dumnezeu. Al lui Luther, planul mântuirii”.¹⁰ Acest principiu al examenului individual al valorii Bibliei a ruinat autoritatea Scripturii și această consecință a fost amarnic regretată de protestanți: „Dinspre partea noastră, scrie tot prof. Lecerf, nu putem decât să deplângem această eroare grea a celor dintâi pionieri ai Reformei”.¹¹

Aceasta nu împiedică, pe cei mai conservatori dintre protestanți, chiar, să reducă la minimum rolul Bisericii în fixarea canonului Sfintei Scripturi și anume la acela de a ne face să luăm cunoștință de existența unei Scripturi Sfinte, a unui Nou Testament...¹² Dar autoritatea rămâne tot Duhul Sfânt, care creează în cei aleși credința în autoritatea Scripturii și atunci, zice Calvin, „noi decidem (nous arrêtons) în chip neîndoielnic că ea ne e dată din propria gură a lui Dumnezeu, prin rostul oamenilor: ca și cum am contempla cu ochiul esența lui Dumnezeu în ea”.¹³

De aici se vede, totuși, că „Biserica, păzitoare a Scripturilor, are ca funcție de a ne arăta unde e acest Nou Testament; de a ne face să cunoaștem substanța lui și de a ne face să vedem în el semnele dumnezeirii”, după chiar mărturia prof. Lecerf.¹⁴

Așadar, Biserica are o întâietate în timp și o întâietate de funcție. A trebuit să preexiste comunitatea israelită, ca să i se dea Tabele Legii; apoi întreg Vechiul Testament ia naștere în mijlocul ei.

A trebuit să preexiste Biserica creștină și de-abia după 10-15 ani iau naștere cele dintâi scrieri, sub forma lor de azi, în sânul ei.

A trebuit, în sfârșit, să-și exercite autoritatea ei pentru ca să impună trierea cărților inspirate, care au format canonul ezitând în privința unora, ca Epistola către Evrei și Apocalipsa, și renunțând până la urmă, la altele, ca Păstorul lui Herma sau Epistola lui Clement Romanul.

Încă din epoca patristică s'a precizat acest raport, Sfinții Părinți (ca Irineu ș.a.), formulând argumentul „prescripțiunii, conform căruia Biserica singură se poate servi de Scriptură, fiindcă ea are regula fixă a adevărului $\kappa\alpha\tau\omicron\nu\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\kappa\lambda\iota\nu\eta\varsigma$, adevărata mărturisire de credință”.¹⁵ Iar Tertulian a demonstrat în chip constrângător în **De praescriptione haereticorum** că Scriptura e bunul Bisericii, primit de la Apostoli, de care ereticii n'au dreptul de a se folosi.

9 Auguste Lecerf, **Du fondement et de la spécification de la connaissance religieuse**, Paris, 1932, p. 182.

10 Idem, **ibidem**.

11 **Ibidem**.

12 Idem, **ibidem**, p. 179.

13 Jean Calvin, **Instit. Chrét.**, I, VII, 35.

14 Auguste Lecerf, **op. cit.**, p. 190.

15 Sf. Irineu, **Adversus haereses**, I, 9, 4.

E adevărat că acest „biblicism” protestant e consecința „anti-biblicismului”, medieval al Bisericii romano-catolice care, de la neglijarea citirii ei, a evoluat spre „interzicerea” citirii ei de popor – ceea ce e de-a dreptul o blasfemie, amintită și de Mărturisirea lui Dositei, într'o oarecare măsură.

Cuvântul lui Dumnezeu e îndreptat către toată lumea, fără nici o deosebire; el trebuie înțeles în consensul Sfintei Tradiții. Pentru aceasta trebuie studiată și trăită, pentru a i se integra cineva în chip cât mai desăvârșit; sau, trebuiesc luați drept conducători cei ce au făcut aceasta.

Romano-catolicismul a pus, în chip oficial, un stăvilor citirii Bibliei: ea nu trebuie publicată decât în limba latină, sau în limbi „vulgare” cu note și explicații. Această dispoziție are la temelie părerea că o traducere poate înlocui originalul – părere acreditată și în Biserica Ortodoxă cu privire la Septuaginta –, și urmărește universalitatea limbii latine și interpretarea strict confesională. Singurul lucru just e ajutorul pe care-l poate avea oricine de la anumite note și explicații, cu condiția ca ele să nu fie forțate.

5. Tâlcuirea Sfintei Scripturi trebuie făcută de cei acreditați printr'o pregătire specială. Vechimea și mulțimea autorilor precum și diversitatea de loc, timp și subiect a cărților sale, pe de o parte, iar pe de altă parte unicitatea cuprinsului ei descoperit în chip suprafiresc ridică problema pregătirii intelectuale și duhovnicești, a tâlcuitorului Cuvântului lui Dumnezeu. El trebuie să înjuge zilele cu nopțile pentru a răspunde chemării și așa cum face psalmistul în cel mai lung dintre psalmi, cerând adevărata înțelegere a Scripturii, trebuie să ceară neconținut ajutor de la Părintele luminilor în acest scop. „Toată teologia Sfinților Părinți e o interpretare a Scripturii. Adâncimea lăuntrică a adevărului și înrăurirea exterioară a lui Filon (ca și a lui Platon privind îndoita lume, aceea a aparenței și aceea a realității duhovnicești), au determinat devreme pe Părinți (Barnaba, Justin, Clement al Alexandriei), să afirme, alături de sensul istoric ori literar, sensul tipic, duhovnicesc sau mistic”.¹⁶

Din această multiplicitate, bogăție a sensurilor Scripturii, derivă pe de o parte puțința de a fi înțeleasă greșit, iar pe de alta nevoia de a găsi o normă în această tâlcuire a ei. Norma aceasta e adevărul păstrat de Biserică de-a pururi cu asistența Duhului Sfânt. Ea e stâlpu și întărirea adevărului. Integrarea cât mai desăvârșită în Tradiția ei vie dezvăluie unicul sens adevărat, sensul cel duhovnicesc al Scripturii, în care se topesc toate contradicțiile ei aparente, toate părutele ei inactualități. Căci, după cuvântul Sf. Irineu „unde e Biserica, acolo e și Duhul lui Dumnezeu, iar unde e Duhul lui Dumnezeu, acolo e și Biserica și plinătatea Harului. Iar Duhul e adevărul”.¹⁷

Protestanții, cu principiul formal al interpretării Bibliei individual, se învârtesc într'un cerc vicios și cad într'un iluminism bolăvicios postulând „mărturia Duhului în inima fiecăruia”, printr'o iluminare lăuntrică a celui care citește Biblia, pentru ca adevărul din sufletul lui să recunoască pe cel din Scriptură.

Celor care vor să tâlcuiască Scriptura după propria lor putere de înțelegere, chiar atunci când ea se opune tâlcului de totdeauna al Bisericii ecumenice, le amintim o pericopă din Scripuri: La întrebarea lui Filip, care vede pe famenul etiopian, mare dregător al

16 B. Bartmann, **Précis de Théologie Dogmatique**, cit., I, p. 46.

17 Sf. Irineu, **Adversus haereses**, III, III, 1.

Candachiei, citind în drum spre Ierusalim din profetia lui Isaia: „Înțelegeți oare ce citești?”, acesta i-a răspuns: „Cum aș putea să înțeleg de nu mă va călăuzi cineva?” (FA 8, 31 sq.). Când mergi pe un drum necunoscut și drumuri mai multe se încrucișează, o regulă de elementară prudență impune cererea de a fi călăuzit de cineva, cu mai multă experiență și mai multă pricepere.

6. Citirea Scripturilor cu paza hotarelor sfinte de totdeauna ale Bisericii e azi o datorie mai mare decât altădată, când o carte reprezenta și o bogăție materială. Martirii cilitani, duceau în fața judecății care avea să-i osândească la moarte, în sărăcăciosul lor sac, câteva suluri foarte prețioase de pergament: „scrierile dreptului Pavel” și ale altora... Altădată candidații la preotie aveau ca minimum de cunoștințe cunoașterea pe dinafară a Psaltirei; iar evlavia strămoșilor noștri era zilnic înviorată de citirea din Scripturi. Se știe, de asemenea, însemnătatea Bibliei în civilizația noastră. De aceea să ascultăm îndemnul Sf. Ioan Damaschin, care ne sfătuiește: „*Cel ce cere va primi, cel ce caută găsește, și celui care bate i se va deschide*” (Lc 11, 10). „Să batem deci la paradisul cel prea frumos al Scripturilor, la paradisul cel cu bun miros, cel prea dulce, prea frumos, cel ce răsună la urechile noastre cu tot felul de cântări, cel care se atinge de inima noastră, care o mângâie când este întristată, o potolește când este mâniată și o umple de o bucurie veșnică, care ne înalță mintea... și o suie... către Fiul Unul Născut și Moștenitorul Săditorului viei celei spirituale și prin El o duce la Tatăl luminilor. Să nu batem superficial, ci mai degrabă cu osârdie și stăruință. Să nu trândăvim a bate, căci în chipul acesta ni se va deschide.

Dacă citim o dată, de două ori, și nu înțelegem ceea ce citim să nu trândăvim, ci să stăruim, să medităm, să întrebăm, căci spune Scriptura: „*Întreabă pe tatăl tău și-ți va vesti, și pe bătrânii tăi și-ți vor spune!*” (Dt 32, 7). ...Să scoatem din izvorul paradisului apă veșnic curgătoare și prea curată, care saltă spre viața veșnică. Să ne veselim, să ne desfătăm fără de saț, căci are un har nesfârșit”.¹⁸

¹⁸ Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. Pr. D. Fecioru, pp. 284-285.

AL DOILEA PRINCIPIU AL TEOLOGIEI DOGMATICE ȘI SIMBOLICE: SFÂNTA TRADIȚIE

1. Definiția și ființa Tradiției dumnezeiești; limitele ei în timp 2. Geneza Tradiției 3. Necesitatea Tradiției 4. Raportul Scripturii cu Tradiția 5. Cele două aspecte ale Tradiției: cel statornic și cel dinamic.

Tradiția sau „predania”, „datina” sau „rânduiala Bisericii”, cum îi ziceau cei vechi, are mai multe înțelesuri, indicate de verbul παραδίδωμι, din rădăcina căruia se trage παράδοσις – tradiție – și anume: a) acțiunea de a transmite, de a trimite mai departe, din mână în mână și din gură în gură, precum și aceea de predare¹; b) obiectul acestei acțiuni de transmitere și predare, care poate fi iarăși felurit: Λόγια τοῦ Κυρίου (ἄγραφα)² sau anumite datini ori obiceiuri³ ori învățătură orală.⁴

Noțiunea aceasta a Tradiției dumnezeiești poate avea o sferă mai întinsă sau mai redusă, după cum se cuprinde sau nu în ea însăși Scriptura, care, la început a circulat pe cale orală; dar se obișnuiește ca, prin Tradiție, să se cuprindă exclusiv adevărul revelat, transmis de Biserică pe cale orală, după moartea ultimului Apostol.

În romano-catolicism s'a pus problema dacă Tradiția ar fi numai acțiunea de transmite, accentuată de cardinalul Billot, Bainvel ș.a. sau depozitul (de San, Gonzalve Proulx ș.a.)⁵. Este evident că ambele aspecte ale definiției trebuiesc privite ca împlinindu-se reciproc în vederea noțiunii de Tradiție. Mult mai interesantă e determinarea dată de attributele de „apostolică”, sau „bisericească” în care se accentuează rolul Bisericii de receptoare activă și dezvoltatoare a adevărilor revelate. Precum vom vedea, este, însă, o mare greutate în faptul de a preciza atât această deosebire, în amănunte, cât mai ales, delimitarea acestor două feluri de Tradiție.

În ce privește ființa însăși a Tradiției, ea e dată în Teologia ortodoxă de mai multe formule: Ea e „transmiterea” (orală) a „adevărului revelat” și e „memoria vie a Bisericii”.⁶ Cea dintâi accentuează temelia Tradiției, care e învățătura Mântuitorului și a Sfinților Apostolilor, nescrisă de ei înșiși; cea de a doua pune accentul pe rolul activ al Bisericii în dezvoltarea și transmiterea ei. O a treia formulă arată caracterul de unicitate al Tradiției și anume: Tradiția e „viața Duhului în Biserică”.⁷ Aici se accentuează principiul activ deter-

¹ Vezi Bailly, *Dictionnaire grec-français*, cuvântul παραδίδωμι

² Eusebiu al Cezareii, *Istoria Bisericească*, III, III, XXXIX, 11.

³ Sf. Ciprian, *Epistole*, LXXIV, 1, 8.

⁴ Tertulian, *De corona...*, cap. II, etc.; Sf. Irineu, *Adv. Haeres*, III, II etc.

⁵ Vezi Gonzalve Proulx, *Tradition et Protestantism*, Paris 1924, pp. 92-94.

⁶ S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, p. 13 etc.

⁷ Vl. Lossky, *La Théologie mystique de l'Eglise d'Orient...*, cit., supra, p. 185.

minant al Tradiției dumnezeiești, care e același, în Tradiția apostolică și în Sfânta Scriptură: Sfântul Duh „Carele a grăit prin prooroci”. El a fost nedespărțit de Fiul când Acesta își împlinea misiunea mântuitoare în timp; El a călăuzit pe Apostoli, conducându-i spre tot adevărul după cele 40 de zile de la Înviere; El a lucrat și lucrează neconținut în Biserică, asistând-o în formularea dogmelor și în menținerea adevărului total de-a lungul mileniilor.

Cât se întinde, în timp, Tradiția dumnezeiască? – Acel „terminus a quo” poate fi fixat înainte de era creștină, dacă cuprindem în Tradiție și Scriptura, adică până în timpurile imemorabile ale tradiției premozaice, dar în sens strict el trebuie fixat în clipa în care iau naștere tradițiile creștine propriu-zise, în atmosfera generală a cărora se va înțelege și tâlcui Desoperirea Dumnezeiască scrisă și care apoi se va transmite ca un corp separat de ea, din generație în generație, în Biserică. Termenul „ad quem”, al primei Tradiții l-am fixat la moartea ultimului Apostol. Atunci s’a încheiat ciclul Revelației dumnezeiești.

Ceea ce a urmat a fost expunerea de către Biserică, precum și precizarea și formularea acestei Tradiții apostolice. Această lucrare nu s’a terminat până azi și ea nu se va termina până la sfârșitul veacurilor. În această Tradiție vom deosebi, în timp, două aspecte principale.

2. Vom încerca acum să precizăm felul în care a luat naștere Tradiția creștină.

Am arătat că Tradiția, în sens larg, e viața Duhului în Biserică.

„Tradiția, scrie Vl. Lossky, are un caracter pneumatologic: ea e viața Bisericii în Duhul Sfânt”. Această viață a Bisericii formează și exprimă Tradiția, după cum râul sapă și determină albia sa. Ea nu poate fi cuprinsă în chip desăvârșit în cuvinte. Dar Sfinții Părinți au descris-o în cuvinte măiestre (Epistola către Diognet) și a identificat-o ca „adevărată și dumnezeiască filozofie”.⁸

În Vechiul Testament această viață era sporadică și nedeplină; căci viața în Duh e treptată și cu măsură; cea a Noului Testament, anunțată ca o revărsare incomparabilă a torentelor de Haruri (Ioil 3, 1-3), începe cu ziua Cincizecimii. Dar Mântuitorul Însuși nu era despărțit de Duhul, așa încât Rusaliile nu făceau decât să investească pe Apostoli cu puterea de a transmite ceea ce primiseră de la Învățătorul, prin viu grai.

Sf. Apostol Pavel arată că predica aceea care naște credința și-a luat substanța ei din Cuvântul Domnului: „Cum vor chema numele Aceluia în care încă n’au crezut? Și cum vor crede în Acela, de care n’ai auzit? Și cum vor auzi fără de propovăduitor? Și cum vor propovădui fără de apostolie?... Credința vine din predica auzită, iar predica este prin cuvântul lui Hristos” (Rm 10, 14; 15, 17).

Așa s’a ajuns la noțiunea de Tradiție, ca păstrătoare și transmițătoare a Cuvântului dumnezeiesc, pe cale orală, de cei „renăscuți duhovnicește, prin cuvântul adevărului” (Iac 1, 18). Și pe cât e de adevărat ceea ce spune Apostolul, că nimeni nu știe ce e în om decât el însuși, tot atât de adevărat e că și Descoperirea aceasta nimeni n’o poate cunoaște mai bine decât Biserica, în care se află Duhul Sfânt îndreptând-o spre tot adevărul.⁹

De aceea s’a spus că Tradiția este „Evanghelia predicată de la Apostoli până la noi. Ea este această Evanghelie așa cum iese din plinătatea sufletului sfințit, ca să fie, din

8 Sf. Justin, *Apologia*, I, 7; Clement al Alexandriei, *Pedagogul*, III, II; Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, I, I, 1 etc.

9 1 Co 2, 11; Evr 1, 14; 16, 26.

partea unora, expresia, exteriorizarea Duhului, care trăiește în ei, iar pentru ceilalți un mijloc de a primi sau de a mări credința”.¹⁰

Părinții apostolici au primit-o, pe această cale, dar Biserica are grijă ca să încorporeze esențialul acestei Tradiții în simboalele de credință, apoi în scrierile Sfinților Părinți în general, aceasta fiind o vastă mărturie a acestei tradiții apostolice, adusă în primele opt veacuri ale creștinătății.

Ea este, în același timp, afirmarea identității conștiinței creștine, mai presus de timp și de spațiu, căci viața în Duhul Sfânt e supratemporală și aspațială.

În acest sens se poate vorbi de Tradiție ca „memorie vie a Bisericii”; e ca și cum Biserica, personificată, ar fi auzit și păstrat în inima ei cuvintele Domnului și ale Apostolilor Săi, ca pe niște nestemate, pe care apoi le-ar valorifica pe rând, după împrejurări, făcând amintire de ele, discutându-le formulându-le, apărându-le și propovăduindu-le.¹¹

3. Necesitatea Tradiției reiese cu prisosință din faptul că întreaga învățătură descoperită a fost dată mai întâi pe cale orală, apoi a fost fixată, în parte numai, în scrisul celor două Testamente. Se știe, de pildă, că Mântuitorul n’a scris nimic și că nu tot ce a făcut El s’a consemnat în Sfânta Scriptură (In 20, 30; 21, 25).

De asemenea Sfinții Apostoli n’au scris decât în anumite împrejurări și au lăsat multe chestiuni însemnate să fie discutate „față către față”.¹² De aceea nu e de mirare că Apostolul Neamurilor poruncește Tesalonicenilor: „Drept aceea, fraților, stați neclintii și țineți predaniile, pe care le-ați învățat, fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră”.¹³ Iar Sfinții Părinți au învățat același lucru: „Unele din dogmele și propovăduirile păzite de Biserică le avem din învățătura scrisă, ne învață Sf. Vasile¹⁴, iar altele le-am primit din Sfânta Tradiție a Apostolilor, predate nouă prin succesiune în taină; ambele au aceeași valoare pentru pietate”.

Unii teologi au aflat în faptul că învățătura prin viu grai a precedat învățătura scrisă, aplicarea unui principiu de înaltă pedagogie creștină. Era nevoie să se stabilească, mai întâi, printr’un fel de decantare, ceea ce e potrivit cu puterea apercetivă a omului, sub forma orală, dialectică. Mai era nevoie apoi ca ele să fie primite nu de un individ, ci de o întreagă colectivitate, adevărul fiind al tuturor; se știe că poporul ales, căruia i-a fost încredințată Descoperirea, s-a împrăștiat pe toată fața lumii cunoscute în timpul Mântuitorului. În sfârșit, „dacă Mântuitorul ar fi scris o carte, fiecare ar fi luat-o, în limita posibilă, acasă, și n’ar mai fi creat comuniunea intimă a Trupului Său tainic, ca predica vie, poruncită de El”.¹⁵

4. În privința raportului dintre Scriptură și Tradiție, putem spune, în general, că el este unul de completare și de interpretare reciprocă: același Duh Sfânt inspiră Sfânta Scriptură și asistă Biserica, atunci când sancționează, în dogme, Sfânta Tradiție, aceeași Biserică primește Vechiul Testament pe temeiul autorității Mântuitorului și a Sfinților Apostoli, discerne cărțile vrednice de a intra în canonul Noului Testament și sancționează în dogme învățăturile cu adevărat revelate.

10 I. A. Moehler, *L’Unité dans l’Eglise*, col. „Unam Sanctam”, nr. 2, Paris, 1938, p. 36.

11 Pentru această parte, vezi I. A. Moehler, *op. cit.*, pp. 24-54 și 241-251.

12 1 Co 11, 34; 2 In 12; 3 In 13, 14.

13 2 Tes 2, 15; cf. 1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 4, 13; 3, 14 ș.a.

14 Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, XXVII, 2 etc.

15 Cf. I. A. Moehler, *op. cit.*, pp. 53-54.

Atât Sfânta Scriptură cât și Sfânta Tradiție formează Revelația dumnezeiască.

Și totuși e o nuanță, nedefinită încă, aproape imperceptibilă, de deosebire între ele. Aceasta rezultă din mai multe fapte:

a) Autoritatea Sfintei Scripturi se exercită și în cazul unei singure afirmații a unui adevăr revelat: cine ar îndrăzni să conteste un adevăr scripturistic numai pentru faptul că e enunțat o singură dată? – „Să tacă tot trupul...”, căci Domnul a grăit.

În Sfânta Tradiție nu vorbește Dumnezeu direct, împreună cu profetul, ci vorbește omul, care dă mărturie despre adevăr și poate greși (ca în cazul teoriei apocatastazei tuturor, a Sfântului Grigorie de Nyssa și altele), și pe care Biserica le confirmă prin glasul majorității fiilor ei (consensul Sfinților Părinți), prin sinoade sau prin acel „consensus Ecclesiae dispersae”: „Unus testis, nullus testis!”. La Sfânta Scriptură nu se pune chestiunea extensiunii și a numărului, la Sfânta Tradiție, dimpotrivă, se pune, factorul acesta fiind preponderent.

b) Sfânta Scriptură a fost dată prin inspirația a cărei autoritate acreditează și înviorează Biserica; din mulțimea scrierilor și obiceiurilor Tradiției, Biserica primește o parte, în virtutea infaibilității ei și ea își exercită neconținut acest drept de discernământ între diferitele scrieri și obiceiuri prin asistența Duhului Sfânt.

c) Biserica însăși a dat o importanță excepțională faptului că o carte a Tradiției face sau nu parte din canon; se cunoaște lupta care s'a dat, pentru sau contra Epistolei către Evrei, Apocalipsei, Păstorului lui Herma sau celui „Comma Ioanis”. Dacă ea ar fi considerat, în epoca primară, oricare operă a Tradiției egală întru totul cu a Sfintei Scripturi, această luptă nu s'ar fi dat.

d) Acest fapt este ușor de lămurit dacă reflectăm la aceea că, pe când Tradiția este dată câteodată la un interval de zeci de generații, care s'au interpus între adevărul revelat, așa cum a fost dat în stare pură și între expunerea lui, Biblia ne redă cuvântul lui Dumnezeu filtrat prin vorbirea unui organ omenesc, de-a dreptul.

e) Faptul că Biserica alege și confirmă una dintre manifestările acestei Revelații, pe aceea pe care o consideră ca singura autentică, arată că Biserica a constatat starea de amestecare în care se găsește datul revelat pur cu cel omenesc pur, adică cu interpretări personale, pe care Biserica nu le recunoaște ca ale sale.

Amintim că în această problemă, rezolvată practic de Biserică, dar nu teoretic (inversul situației cu canonul Vechiului Testament), rămâne însă un punct nelămurit în Teologia ortodoxă. Hristu Andrusos¹⁶ împreună cu Antoniade¹⁷ le consideră absolut egale, pe când Ștefan Zankow¹⁸, Dimitrie Balanos¹⁹ și Bulgakov²⁰, subordonează Sfânta Tradiție Scripturii: aceasta e adevărat numai în concret; în abstract luate, adică în totalitatea lor, ele sunt de egală însemnătate.

16 Hr. Andrusos, *Dogmatica...*, p. 8.

17 Prof. E. Antoniades, „Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen”, în „Procès verbaux du premier congrès de Théologie orthodoxe à Athènes”, 29 noiembrie-6 decembrie, 1936, Atena, 1939, pp. 146-149.

18 St. Zankow, *Das Orthodoxe Christentum des Ostens*, op. cit., p. 32.

19 D. Balanos, „Die neuere orthodoxe Theologie, in ihren Verhältnis zur patristischen Theologie und zu den neueren theologischen Auffassungen und Methoden”, în „Procès-Verbaux...”, p. 237.

20 S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, cit., supra p. 25.

În privința faptului dacă Tradiția și completează, și nu numai interpretează și explică Sfânta Scriptură, avem de observat că Sfinții Părinți aveau conștiința că Sfânta Tradiție a și completat unele prevederi ale Scripturii, acțiune evidentă mai ales în domeniul liturgic-ritual și administrativ-canonice.

Din punct de vedere dogmatic nu s'a putut constata până azi vreo completare a Sfintei Scripturi adusă de Sfânta Tradiție, afară de unele precizări și formulări noi; ea a dezvoltat numai, cele expuse pe scurt în Sfânta Scriptură. Aceasta e situația în Biserica ortodoxă.

5. Dar Tradiția apostolică a fost comentată, prelucrată; i s'au accentuat anumite părți, s'au aprofundat altele și s'au dat la iveală aspecte noi ale aceluiași idei, mai ales în epoca patristică. Cu aceeași mare atenție cu care s'a făcut discernământul între cărțile canonice și cele necanonice, grija Bisericii s'a concentrat acum pentru păstrarea principalelor documente ale Tradiției, care reprezintă mai fidel marea Tradiție apostolică.

De aceea, se pot deosebi în Tradiția dumnezeiască două aspecte: unul statornic, acela în care Biserica recunoaște fondul Tradiției apostolice preluat de ea; altul dinamic, în care ea a prelucrat și a dezvoltat, potrivit cu nevoile ei lăuntrice și exterioare, pe cel dintâi. Unul e mai fix și poate fi delimitat în timp; celălalt e în continuitate până în vremea noastră și nu se va termina până la sfârșitul veacurilor. De aceea el nu face parte, integral, din Tradiția dumnezeiască, iar ceea ce primește această consacrare din partea Bisericii, o primește prin glasul ei autoritativ, adică sinodul ecumenic sau prin consensul Bisericii. În Tradiția cu aspect dinamic deosebim și o parte, care corespunde unor nevoi temporale ale Bisericii, adică „Tradiția bisericească”, propriu-zisă.

ASPECTUL STATORNIC AL TRADIȚIEI ȘI PUTINȚA DE ACOMODARE A BISERICII PRIN ICONOMIE

1. Formarea Tradiției dumnezeiești și apostolice; caracterul ei statornic și însemnătatea ei 2. Descrierea celor 8 izvoare ale acestei Tradiții neschimbătoare 3. Iconomia dumnezeiască.

Am stabilit că învățătura Mântuitorului și a Sfinților Apostoli, primită de la El și de la Sfântul Duh, după Înălțarea Lui la cer, a format Tradiția, din care o parte s'a pus în scris chiar din vremea Sfinților Apostoli, de ei sau de ucenicii lor, iar altă parte a intrat în visteria Bisericii ca un odor de mare preț. Am putea chiar să asemănăm acest „depozit”, cum l-a numit Vincentiu de Lerini, cu aurul curat care păstrat ca atare într-o visterie, sau transformat în monede cu un aliaj oarecare și dat în circulație. Cu cât aliajul e cu proporția metalului prețios mai forte, cu atât el însuși e mai curat și mai de valoare.

Tradiția formează depozitul cel bun, odorul cel mai de preț, cu privire la care

Apostolul îndeamnă cu toată văpaia inimii sale: „*O Timotee! păzește ceea ce ți s'a încredințat!*” (1 Tim 6, 20).

Această Tradiție domnească și apostolească a fost păstrată de Sfinții Apostoli în toată curăția ei. Cei ce au fost martori „*în timpul petrecerii între noi a Domnului Hristos*” (FA 1, 21), au păstrat-o curată, cuvânt cu cuvânt, cu ajutorul suprafiresc dumnezeiesc. Însăși Evanghelia a II-a și cea de-a III-a au fost scrise, după Tradiție, cu ajutorul Apostolilor. Avem chiar mărturii că au existat unele culegeri de „cuvinte ale Domnului” – Λόγια τοῦ Κυρίου – în vremea Bărbaților apostolici, ucenicii direcți ai Sfinților Apostoli (Papia).¹ Această Tradiție dumnezeiască și apostolică formează fondul comun al tuturor Bisericilor primare, locale, și a rămas temelia mărturisirii de credință a Bisericii ecumenice. La ea se referă Vincențiu de Lerini când afirmă existența unor criterii pentru deosebirea adevăratei Tradiții dumnezeiești: al temporalității, al spațialității, al universalității („*id teneamus, quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*”) în al său **Commonitorium**.

Expunând documentele ei, amintim, în același timp că, pe când Sfânta Scriptură ne înfățișează Cuvântul lui Dumnezeu în stare pură, Descoperirea Lui în Tradiție s'a făcut în stare „mixtă”, adică așa zicând, în starea de aliaj în care elementul dumnezeiesc este dozat, mai slab sau mai puternic, cu elemente omenești.

Primirea Tradiției dumnezeiești de Biserică s'a sfârșit cu moartea ultimului Apostol. Dar formularea și precizarea ei s'a făcut în primele opt veacuri și anume, putem fixa ca „*terminus ad quem*” cel din urmă sinod ecumenic, al VII-lea (787).

Delimitat în timp și formulat în scris, rând pe rând, parte cu parte, după nevoile Bisericii, acest aspect al Tradiției continuator al celei canonice, formează așa numitul aspect statornic al Tradiției dumnezeiești.

Părțile sale principale sunt definițiile dogmatice și canonice ale sinoadelor ecumenice, precum și învățăturile Sfinților Părinți, care sunt expuse, în consens absolut sau relativ, de ei, și însușite de Biserică; apoi cărțile de slujbă bisericească.

Dar ele sunt cu mult mai numeroase; dogmatistii numără opt astfel de izvoare ce cuprind învățătura apostolică, fixată în aspectul statornic al Tradiției dumnezeiești.

Acest aspect formează temelia nezdruclinată și splendoarea incomparabilă a învățaturii Bisericii ortodoxe a Răsăritului; păstrarea ei îi dă dreptul de a se numi „unică, sfântă, sobornicească și apostolească Biserică”, fiindcă astfel păstrătoarea învățaturii autentic apostolice e Biserică ecumenică însăși. Sfinții Părinți o înconjurau și ei cu mare respect și se slujeau de ea ca de un argument de mare autoritate în disputele lor, de această Tradiție apostolică. Astfel, Sfinții Părinți ai sinodului al III-lea ecumenic pomenesc cu venerație despre hotărârile sinodului I ecumenic și interzic să se schimbe ceva din hotărârile lui dogmatice. Tot la sinodul din Efes, Sf. Chiril al Alexandriei a prezentat un dosar cu argumente din scrierile Sfinților Părinți, ceea ce repetă și Patriarhul Macarie, la sinodul al VI-lea ecumenic, prezentând trei asemenea memorii.²

2. Iată acum cele opt izvoare ale Tradiției statornice³:

1 Aceste Λόγια τοῦ Κυρίου sunt puse la protestanți la temelia Evangheliilor.

2 G. Proulx, *Tradition et Protestantisme*, cit. supra, p. 160.

3 Vezi A. Comoroșan, *Prelegeri academice de Dogmatică ortodoxă; Partea generală*, Cernăuți, 1897, p. 32 sq; Macarie, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, tradusă de Arhim. Gherasim Timuș, București, 1885, pp. 455-459.

a) Simboalele de credință; b) cele 85 de canoane apostolice; c) definițiile (hotărârile) dogmatice ale celor 7 sinoade ecumenice și ale celor 9 sinoade particulare (aprobate de sinodul al VI-lea trulan); d) Cărțile de slujbă; e) Mărturisirile de credință ale martirilor; f) definițiile dogmatice împotriva ereziilor; g) scrierile Sfinților Părinți și h) Mărturisirile istorice și arheologice (adică ale străvechilor rămășițe ale trecutului, referitoare la credință). Esențialul se găsește, precum am spus, în definițiile sinoadelor ecumenice, în scrierile Sfinților Părinți și în cărțile de slujbă bisericești.

Vom spune un cuvânt despre fiecare dintre izvoarele ei:

a) **Simboalele de credință** (Symbolum fidei, σύμβολον) sunt mici rezumate distinctive ale adevăratei credințe creștine. Încă din primele veacuri, Biserica a avut mici „dreptare de credință” (regula fidei), despre care dau mărturie Tertulian (în „*De praescriptione haereticorum*”, de pildă) ș.a. Acestea nu erau decât dezvoltarea unor formule folosite de Biserică în cult, la Botez și la propovăduire, după modelul celor scripturistice (Mt 28, 19 și paral.; FA 2, 28 etc; Rm 10, 9; 2 Co 13, 13; Ef 2, 18 etc.; 1 Tim 3, 16; 1 In 5, 7 etc.).

Principalele simboale de credință folosite de cele trei confesiuni creștine sunt: cel zis „apostolic”, apoi simbolul „niceoconstantinopolitan” și, în sfârșit, „Quicumque”, zis și „atanasian”^{3bis}. (Mărturisirea acestor „simboale” deosebea pe adevărații credincioși de cei mincinoși în biserica veche). Ele sunt considerate ca „ecumenice” într'un sens foarte larg și anume, pentru motivul că, în afară de erezia „Filioque”, cuprinsă în simbolul „atanasian” toate trei expun învățătura ortodoxă și au o vechime mare. Dar Biserica ortodoxă nu folosește în cultul și slujbele sale decât simbolul de la Niceea și Constantinopol, care poartă aureola primelor două sinoade ecumenice, care i-au dat naștere. Originea celorlalte două simboale zise „ecumenice” este nesigură, precum vom vedea. Biserica romano-catolică a dat prioritate celui zis „apostolic”, folosit la Botez (pe când la Liturghie s'a păstrat cel niceo-constantinopolitan); de la ei l-au împrumutat și protestanții, pentru cult, predică și învățătură. (Amintim că pe când catehismul roman se folosește de cel „apostolic”, confesiunea tridentină a păstrat tot pe cel niceo-constantinopolitan). În sfârșit, Simbolul atanasian prescris ca un psalm, la slujbele romano-catolice de dimineață încă din evul mediu, e în mare cinste și la anglicani, care-l folosesc în locul celui apostolic.

– **Simbolul zis „apostolic”**, are la temelie simbolul „roman”, iar acesta ar avea, după ultimii cercetători romano-catolici, două formule: una trinitară și alta hristologică, ambele apostolice și fuzionate prin veacul al III-lea. Astfel constituite ele ar fi format **simbolul roman**. Cu câteva adaosuri primite prin Sudul Galiei, în veacurile următoare, el a revenit la Roma și a fost „recunoscut” ca simbolul apostolic, a cărui obârșie o descrie Rufin și care ar fi fost cunoscut în Răsărit în epoca patristică într'o versiune grecească.

Din pricina nesiguranței originii sale, Biserica Ortodoxă nu l-a considerat niciodată ca „apostolic”. Marcu Eugenic al Efesului a exprimat limpede această atitudine a Bisericii noastre față de „apostolicitatea” acestui simbol. Totuși, din pricina vechimii și a ortodoxiei desăvârșite a cuprinsului său, teologii ortodocși îi acordă un loc de cinste printre

3 bis Nu e cu putință să dăm indicații bibliografice, ele fiind nenumărate din pricina controverselor la care a dat naștere problema originii acestor simboale, pe care tradiția Bisericii apusene le-a declarat fără temeii, respectiv „apostolic” sau „atanasian”. Ca un început, amintim bibliografia bogată și atitudinea dpdv ortodox la: Pretre J. Mihalcescu, Professeur, *La Theologie Symbolique au point de vue de L'Eglise orthodoxe orientale*, Paris 1932, pp. 15-41; Hr. Andrusos, *Simbolica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, traducere din limba greacă de Iustin Moisesescu, Craiova 1954, pp.21-33.

monumentele doctrinale ale tradiției dogmatice primare a Bisericii. El cuprinde, printre altele, și învățătura despre **coborârea la iad**, și aceea despre „**comuniunea sfinților**”.

– **Simbolul niceo-constantinopolitan**, și-a luat numele de la cele două prime sinoade ecumenice la care a fost constituit. După unii cercetători prima parte (art. I-VII) a acestui simbol ar avea ca temei simbolul Bisericii din Cezareea, reședința învățatului istoric bisericesc Eusebiu (ca să atragă pe semi-arieni și pentru că Eusebiu era prietenul împăratului). El ar fi fost refăcut în sensul învățăturii ortodoxe a Sf. Atanasie și-l avem în primele 7 articole ale sinodului de la Niceea.

A doua parte a acestui simbol pare a avea, ca temei, după specialiști, simbolul Bisericii din Cipru; acesta n’ar fi altul decât cel de la Niceea, completat prin cel al Bisericii din Ierusalim: refăcut astfel, ar fi constituit partea adăugată la sinodul din Constantinopol.

Cele dintâi 7 articole exprimă credința ortodoxă despre persoanele și lucrările Tatălui și Fiului; iar cele 5 din urmă (de la Constantinopol) despre Persoana și lucrarea Sfântului Duh, despre Biserică, despre Sfintele Taine și despre Învierea morților.

– Simbolul numit „**Quicumque**” (după cuvântul cu care începe), e cunoscut și sub numele de „**atanasian**”. Nimeni nu mai crede în originea „atanasiană” a acestui simbol. Iar vechimea e și mai puțin sigură decât a celorlalte. În general, cercetătorii sunt de acord în a recunoaște că abia prin sec. al V-lea se pot identifica, în unele lucrări patristice, unele fragmente cu cuprins asemănător. După unele păreri, partea hristologică (art. 27-40), ar fi circulat separată de cea treimică (art. 1-26) și ar fi mai veche. Nu se exclud completări și amplificări făcute în decursul timpului. E folosit de Biserica anglicană în 13 sărbători principale în locul celui zis „apostolic”; iar dacă romano-catolicii și protestanții au scris o bibliotecă întreagă asupra celui „apostolic”, anglicanii, la rândul lor, au cercetat de predilecție vechimea și forma primitivă a celui „atanasian”. E cel mai dezvoltat dintre cele trei simboale amintite aici și cuprinde și erezia „Filioque”.

b) **Cele 85 de canoane apostolice**, deși n’au fost formulate de Sfinții Apostoli, cuprind rânduilele lor.

c) **Definițiile dogmatice și canoanele celor 7 sinoade ecumenice și ale celor 9 sinoade particulare**, întărite de al IV-lea sinod ecumenic formează, împreună cu Simbolul credinței, expunerea explicită a dogmelor creștine formulate de Biserica ecumenică.

d) **Liturghiile** și în general **cărțile de slujbă dumnezeiască** cuprind în ele o mulțime de învățături de interes dogmatic cu vechimea uneori de la Sfinții Apostoli în privința Eshatologiei, a Aghiologiei, a Misteriologiei, Haritologiei etc.

e) **Actele martirilor**, (Martiriul Sf. Policarp, al Sf. Ignatie, al Sf. Justin etc.) și scrierile hagiografice, în general, cuprind unele mărturisiri de credință sorbite de pe buzele arse de chinul morții, de pietatea discipolilor.

f) **Istoria bisericească**, care arată ce a crezut, ce a predicat și a predat Biserica în primele veacuri, ne arată, de asemenea, că ereziile au devenit, după cuvântul Apostolului (1 Co 2, 19) un prilej de învățatură curată, punând în cumpănă dreapta credință cu eresurile; ele au provocat, astfel, indirect, precizarea învățăturii descoperite din partea Bisericii, mai ales în epoca patristică.

g) **Scrierile Sfinților Părinți** s’ar putea numi un ocean imens al învățăturii ortodoxe. Nu toate au fost însușite de Biserică, dar toate au o valoare excepțională pentru ea, fiind un izvor de-a pururi nesecat de înviorare a vieții religioase, de aprofundare a învățăturii creștine, de conturare și de precizare a ei.

h) **Mărturiile vechi ale ritualului creștin și arheologico-religioase, ca și cele de arte sacre** au un cuprins bogat pentru învățătura și trăirea creștină în general:

Astfel, din ele se află practica veche bisericească, privitoare la timpurile sfinte, la locurile sfinte și la actele sfinte.

Artele sacre (arhitectura, muzica și cu deosebire pictura) au fost socotite pe drept cuvânt că cuprind ceva din Tradiția dumnezeiască. Canoanele arhitecturii și ale picturii s’au fixat în epoca patristică, iar muzica creștină a continuat marea tradiție a celei vechi-testamentare. Se înțelege că ele reflectează, în chip mai mult simbolic, o tradiție apostolică, fiind, poate, printre cele mai depărtate de ea, ca formă. Dar ca fond ele sunt foarte aproape de intențiile lor nerealizate și de năzuințele lor proiectate în viitor.

În special pictura, ca revelație plastică, strict regizată de canoane, a fost numită „**Biblia celor neștiutori de carte**”. Sf. Ioan Damaschin a apărut-o cu îndârjire, în lupta împotriva iconoclaștilor, apostrofându-i: – „Din moment ce multe lucruri au fost transmise Bisericii fără scriere și ele se păstrează până acum, pentru ce criticați voi icoanele?”⁴. Vechii zugrăvi duceau o viață ascetică severă, posteau și se rugau, mai ales când zugrăveau anumite figuri sau scene sfinte.

Imnologia creștină, continuatoarea minunatei muzici sfinte a psalmilor și generatoare de artă incomparabilă – alături de arhitectură, sculptură și pictură –, a strălucit printr’unul din cei mai mari poeți creștini, Roman Melodul, care-și cântă propriile-i poezii inspirate. Slujbele Octoiului ori ale Triodului sunt o comoară rară, teologică și poetică.

Este de la sine înțeles că nu în totalitatea lor aceste categorii de izvoare sunt Tradiție dumnezeiască, ci în cele mai multe dintre ele o găsim mai mult sau mai puțin amestecată cu elementul omenesc și schimbător.

3. Aceste opt izvoare ale Tradiției sunt, precum am spus, neschimbătoare în ceea ce au ele dumnezeiesc. Dar Biserica străbătând veacurile, cu durerile și apăsările lor, ținând seamă de greutatea inerentă câtă vreme reproduce în sine starea de cheneză a Domnului „pe cale”, se adaptează în ce privește viața ei din afară cu timpul și locul în care trăiește, în virtutea acestei puteri de acomodare denumită οἰκονομία dată ei de Domnul.

Această „iconomie” e adeseori neînțeleasă, contradictorie în aparență pentru noi, dar are logica ei adâncă în planul dumnezeiesc, pentru promovarea unor interese superioare, de necuprins. Căci Biserica e o comunitate dumnezeiască, dar și omenească, în același timp. E ca un om care cu ochii privește spre cer, dar cu picioarele stă pe pământ. Așa încât a putut lua niște dispoziții care nu fac decât să afirme puterea ei de administrare a darurilor, cu care a fost înzestrată.

Căci aluatul împărăției lui Dumnezeu e amestecat cu frământătura omenească și neschimbătorul și absolutul cu ce e de-a pururi aceeași și viața ei în Duhul nu cunoaște adăugire sau micșorare. Ele sunt datorite acelei putințe dumnezeiești de acomodare a Bisericii cu realitățile vremurilor prin care trece.

Explicația suspendării unor dispoziții ale ei după principiul: „Lex posterior derogat priori”⁵ – e că numai adevărurile de credință și morala nu se pot schimba și suspenda; însă

4 Col. Migne, p. 9, XCIV, col. 1301.

5 Nicodim Milaș, **Dreptul Bisericesc oriental**, tradus de Dim. I. Cornilescu și Vasile Radu, București, 1915, p. 51.

dispozițiile privitoare la viața din afară a Bisericii se pot schimba după nevoile ei⁶, de către autoritatea legală mai mare decât cea care le-a dat.⁷ Putința tinerii unui nou sinod ecumenic – postulat de canoniști ca Pr. Prof. Șesan⁸ – deschide perspective și pe acest plan.⁹

Dar „iconomia” privește și unele probleme tangențiale Dogmaticii. Una dintre acestea e aceea a valabilității tainelor săvârșite de eretici și de schismatici.

Din punct de vedere dogmatic, Andrușos¹⁰ constată două explicații în prezentă. După una, Tainele săvârșite de eretici se înviorază prin întoarcerea lor la Biserica adevărată (ca la apuseni); după celalaltă explicație, Biserica, în calitatea de iconomă a Tainelor bisericești, poate să le transforme din invalide în valide. Cu Andrușos optăm și noi pentru cea din urmă explicație.

ASPECTUL DINAMIC AL TRADIȚIEI; EXAGERĂRILE „IMPLICITULUI REVELAT” ȘI „VIRTUALULUI REVELAT” LA ROMANO-CATOLICI

1. Aspectul dinamic al Tradiției și raportul ei cu Tradiția statornică 2. Manifestarea lui 3. Îndreptățirea lui 4. „Implicitul revelat” și „virtualul implicit” 5. Încheiere.

Am văzut că din acest mare cuprins al Tradiției dumnezeiești determinat de viața Duhului în Biserică, o parte a fost rânduită de ea în scris, formând Scriptura Sfântă, iar altă parte, cu caracter statornic, de permanență, a fost fixată cu timpul în celelalte izvoare ale Tradiției. În această Tradiție fixată în scris, la rândul ei, am recunoscut Tradiția apostolică. Dar această moștenire apostolică nu a rămas încremenită. Biserica, organism viu, însuflețit de Duhul Sfânt, n'a primit-o ca pe un obiect de muzeu, sau ca pe o raclă cu relicve sfinte, pe care le admiri sau cărora te închini, pentru ca apoi, închizând ușa, să le așezi la locul lor, unde vor mai rămâne nemișcate până ce vei repeta această operație; căci Tradiția e ceva viu, e viață din viața ei, pentru că e expresia vieții Duhului în ea. Ea a ieșit la iveală cu încetul în lupta vieții, în mijlocul frământărilor de consolidare a credinței și a rânduielilor ei din afară din cele dintâi opt veacuri ale ecumenicității Bisericii. De aceea, Biserica a putut să folosească Tradiția apostolică nu

6 Idem, *ibidem*, p. 57.

7 Pr. c. Dron, *Valoarea actuală a canoanelor*, București, 1928, p. 57.

8 Pr. Prof. Șesan, *Convocarea Sinodului ecumenic*, în revista „Candela”, anul 47, nr. 1-2, decembrie 1936.

9 Vezi articolul nostru *Înalt Prea Sfințitul Patriarh Justinian, păstrător al tradiției Bisericii Ortodoxe*, în revista „Biserica Ortodoxă Română”, număr omagial, mai-iunie, 1951.

10 Vezi Hr. Andrușos, *Dogmatica...*, cit. pp. 325-328.

numai ca normă în ale credinței și ale vieții ei exterioare, în general, ci și ca mijloc de interpretare a Scripturii și mai ales ca izvor de-a pururi nesecat de trăire și cunoaștere.

În felul acesta, acest curent imens nu s'a oprit nici la sfârșitul erei apostolice, la moartea ultimului apostol al Domnului, nici la încheierea epocii patristice, odată cu sfârșitul ultimului sinod ecumenic. Ci, așa după cum Biserica și-a însușit Tradiția apostolică, cu unele adaosuri evidente (amplificări cultice, comentarii biblice, rânduieli canonice etc.), toate în spiritul Scripturilor Sfinte și al strictei Tradiții apostolice, cu care fac un tot atât de unitar, încât aproape că nu se mai pot deosebi, în general, în ele cele două elemente („apostolic” în sens strict și bisericesc) –, tot astfel această Tradiție cu caracter permanent a devenit, alături de Sfânta Scriptură, creatoare de nouă Tradiție, cu caracter bisericesc mai accentuat. Ea este mult mai puțin însemnată decât Tradiția dumnezeiască cu aspect statornic; de aceea mulți teologi ortodocși nici n'o pomenesc. Ea este însă o realitate. Această nouă Tradiție, ale cărei rădăcini sunt puternic înstărite în solul Tradiției apostolice o numim „Tradiție cu aspect dinamic” sau, dacă privim Tradiția în unitatea ei de viață, o socotim ca „aspectul sau fața dinamică a Tradiției”.

Pe când Tradiția cu caracter de permanență a dat răspuns marilor probleme ale timpurilor străbătute de Biserică, în epoca ecumenicității ei, potrivit ambianței superioare formată din viața și învățătura Apostolilor, Tradiția care a urmat dă răspuns altor probleme și nevoi ridicate de vremuri, până la sfârșitul veacurilor, potrivit normelor din însăși izvoarele Sfintei Scripturi și ale Tradiției cu caracter de statornicie. Iar acolo, unde acest răspuns nu este limpede indicat în cele două izvoare fixe ale Revelației dumnezeiești, Biserica a avut grijă ca el să nu fie decât o dezvoltare normală a ei, ca floarea din sămânță, luminată și încălzită de același Duh Sfânt.

Nenumărate și felurite pot fi aceste întrebări noi; nenumărate și felurite vor fi și răspunsurile; dar ele vor păstra caracterul unitar prin aceea că vor menține la temelie lor cele două izvoare ale Descoperirii. În acest sens, această Tradiție bisericească poate fi socotită drept „memoria vie a Bisericii”, a adevărului veșnic, imutabil, dat la iveală de ea, scos din depozitul ei, în istorie. În acest sens, ea e mereu vie, mereu actuală, potrivită cu un organism viu, ca Trupul tainic al Domnului; dinamică, ea reprezintă aspectul dinamic al Tradiției.

2. S'a spus că dezvoltarea istorică a Bisericii e o traducere a dumnezeiescului în forma aceea a istoriei omenești, o formă adecvată pentru un cuprins invariabil¹: e însăși definiția Tradiției cu aspect dinamic. În ea aflăm o dozare mult mai puternică cu elementul bisericesc, care e preponderent acolo, dar perceptibil și în Tradiția statornică.

Factorii dinamici ai Tradiției s'au manifestat pe de o parte afirmând Revelația dumnezeiască, iar pe de altă parte acomodând viața Bisericii la condițiile de viață ale veacului, așa cum știm din Dreptul Canonic. (Pe această cale Tradiția putea invoca nu numai *οικονομία* ca un fel de supapă de siguranță a Bisericii, dar chiar acomodările amintite de Evanghelie, în privința jurământului și mai ales a divorțului.²

1 S. Bulgakov, *L'Orthodoxie...*, p. 45.

2 Pentru acest paragraf, vezi studiul lui Kartaschoff, *Die Freiheit der theologischen-wissenschaftlichen Forschung und die kirchlichen Autorität*, în „Procès-verbaux du premier congrès de Théologie”, cit., supra, p. 176 sq.

Tradiția dinamică s'a manifestat, de asemenea, aprofundând izvoarele Tradiției permanente – mai ales scrierile Sfinților Părinți –, comentându-le și accentuând unele părți ale ei mai mult, scoțând în relief unele sensuri mai potrivite unor epoci, mentalități și greutăți ale lor, decât altora. În general ea a lucrat asimilând și deci amplificându-se.

Excepțiile de la această regulă nu lipsesc (și de aceea critica principală care s'a adus **Commonitorium**-ului lui Vincețiu de Lerini că compară progresul dogmatic cu un organism care asimilează, dar și elimină, în același timp, nu este îndreptățită); căci în afară de canoanele care s'au schimbat în timp și care fac dovada unei infiltrații de mișcare chiar în tradiția statornică, altele au căzut în desuetudine în marele curent dinamic al vieții.

Astfel, în general slujbele religioase s'au amplificat în decursul vremii în așa măsură încât ele îmbrățișează, sfințesc, ocrotesc toate manifestările vieții social-religioase. Totuși, Tipicul nu e aplicat integral și uniform; „citirea în taină” a scrupuloșilor cântăreți de strană – dintre care unii vestiți compozitori –, a năzuit adesea să împlinească această lipsă. S'a scos în evidență faptul că multe puncte dogmatice s'au amplificat ori lămurit și precizat prin aceste cărți de slujbă: cinstirea Maicii Domnului, a icoanelor, a moaștelor, viața de dincolo, necreabilitatea Harului; și, dimpotrivă, hotărârile câtorva sinoade din veacul al XVII-lea, ținute mai ales prin stăruința lui Dositei al Ierusalimului, n'au putut impune „transsubstanțierea” în locul lui μεταβολι, tocmai prin rezistența și conservatorismul cârților de slujbă³; aceasta nu înseamnă nicidecum că o dogmă s'ar putea întemeia pe izvoare cultice, exclusiv, ele dând mai mult atmosfera, ambianța evlavioasă, și nu formule dogmatice.

E de observat că aceste cărți de slujbă pot reprezenta uneori o doză forte de element uman (de pildă introduceri de afurisenii politice – a lui Mazepa în Triodul rusesc, din veacul al XVIII-lea, la Duminica Sf. Grigorie Palama – etc.), ceea ce arată, de asemenea, puțința de acomodare a Bisericii la situații date. De aceea ele sunt un exemplu tipic de Tradiție dinamică, care își capătă adevărata semnificație dogmatică numai alături de alte izvoare de Revelație, mai precise din punct de vedere dogmatic.

De asemenea, Biserica a creat (după modelul vechilor simboale și Mărturisiri de credință, care fac parte din Tradiția apostolică propriu-zisă), și ca răspuns la Mărturisirile eterodoxe, niște Mărturisiri proprii de credință care, aprobate de Patriarhii ortodocși, sunt călăuze vrednice de încredințarea pe cărările Teologiei.

S'a realizat un progres în toate domeniile Tradiției; dar nu e valabil decât acela care se sprijină pe izvoarele Revelației dumnezeiești. Din punct de vedere dogmatic, de pildă, din veacul trecut – de la Dogmatica lui Macarie – s'a aprofundat sensul câtorva capitole principale: cel privitor la atributele dumnezeiești, la Răscumpărare, Biserică, Har... Întemeindu-se pe Sfinții Părinți și, prin adoptarea de întreaga Biserică, pot deveni – prin acel consens al Bisericii de pretutindeni, sau printr'un viitor sinod ecumenic – un bun al ei pentru totdeauna. Aprofundarea nu se sfârșește cât va exista o Biserică luptătoare pe pământ, adică până la sfârșitul veacurilor.

3. Care este sensul precis al acestui progres, sau cu cuvântul îndătinat în Dogmatică, al acestei dezvoltări? L-am văzut: e vorba numai de un progres subiectiv, adică de înțelegerea adevărului creștin, nu și de unul obiectiv. El constă în îmbogățirea conștiinței religioase cu

3 S. Bulgakov, **op. cit.**, pp. 41-42

o pătrundere mai adâncă și care ne lămurește din ce în ce mai bine cuprinsul Revelației. Deci nu e vorba de îmbogățirea cuprinsului Revelației, căci atunci ar fi stricarea ei; ci de îmbogățirea conștiinței Bisericii din cuprinsul Revelației, aprofundat, comentat, trăit, actualizat.⁴ (Numai cei care confundă Tradiția bisericească cu Revelația socotesc că o astfel de concepție strică credința creștină și se opun ei). Înaintăm astfel pe calea ce ne-a fost arătată de mersul Revelației dumnezeiești însăși. Fericitul Augustin a definit în chip empiric Tradiția dinamică prin aceste cuvinte de adânc tâlc teologic: „Ieri înțelegeai puțin, azi înțelegi mai mult, mâine vei înțelege cu mult mai mult. Crește în tine însăși lumina lui Dumnezeu, după cum crește însuși Dumnezeu, Cel ce de-a pururi rămâne desăvârșit”.⁵

Felul în care a fost continuată formularea Tradiției după ce s'a încheiat darea ei la moartea ultimului Apostol, ca și nevoile de acomodare a Bisericii cu timpul care cere soluții de-a pururi valabile, dreptul fiecărui creștin de a trăi și de a gândi în actualitate, neputința de a lega viața Duhului ca și adevărata nenorocire pentru o Biserică de a se anchiloza în statica dogmatică etc., toate acestea arată nu numai dreptul dar și datoria unei asemenea lucrări a ei și a fiecărui fiu al ei, până la sfârșitul veacurilor.

Așa a procedat Biserica, stabilind oficial de pildă numărul de șapte al Sfințelor Taine, după epoca patristică. Așa au procedat sinoadele isihaste de la mijlocul veacului al XIV-lea, când au scos o învățătură nouă – necreabilitatea lucrărilor dumnezeiești –, din premisele Revelației în general și ale sinodului al VI-lea în special.⁶

În acest sens spune Vincentiu de Lerini: „Crească dar și să progreseze în decursul anilor și al veacurilor până la cel mai înalt grad de cunoaștere, atât a fiecărui creștin cât și a tuturor la un loc, atât a fiecărui om cât și a Bisericii întregi...”⁷.

4. În ce privește celelalte confesiuni creștine, ele au o concepție cu totul deosebită în privința Tradiției. Astfel, **Protestantismul** nu o acceptă ca pe al doilea izvor al Revelației dumnezeiești, accentuând că Scriptura e destul de clară pentru a fi înțeleasă prin sine însăși: „Scriptura Scripturae interpret”.

Cedând evidenței, K. Barth, șeful școlii dialectice, socotită de unii drept curentul protestant cel mai apropiat de Ortodoxie, face loc unei Tradiții în orice interpretare; dar, spune el, cu condiția ca această Tradiție să nu contravină sensului însuși al Scripturii – principiu bun, dar vag și larg, în care se poate cuprinde însăși anihilarea Tradiției (și care pare mai mult un punct de vedere preconcept!)⁸.

Romano-catolicii, la rândul lor, socotesc că Tradiția nu e fixată în cele opt veacuri, ci că se continuă mereu sub aceeași formă: nu se face deosebire între Tradiția apostolică dumnezeiască, cu aspectul ei statornic și între cea dinamică și bisericească:

„Duhul lui Dumnezeu, scrie un teolog romano-catolic⁹, planează asupra acestei mișcări vii și permanente, o protejează și o dinamizează, pentru ca fluviul să nu iasă din albia sa, pentru ca la toate chestiunile care se ridică să răspundă adevărul primordial,

4 VEzi P. Svetlov, **op. cit.**, I, p. 303 sq.

5 Fericitul Augustin, **In Ioan, Tract.**, XIV.

6 Kartaschoff, art. cit., în „Procès-verbaux...”, **op. cit.**, p.179

7 Vincentiu de Lerini, **Commonitorium**, XII.

8 K. Barth, **Credo**, trad. în franceză de Pierre și J. Jundt (Paris 1936), p.225 sq.

9 Edouard Michelis, art. „Tradition” în **Dictionnaire encyclopédique de la Théologie catholique**, publicat de Dr. Wetzer și Dr. Wette, trad. de F. Goshler, ed. a III-a, t. XXIV, Paris, 1870, p. 4

pentru ca fiecare perioadă să se recunoască în cele care au precedat-o și pentru ca prezentul să se înțeleagă prin trecut, urcând până la originea însăși a Bisericii...”

Pe când ortodocșii își întemeiază credința pe cele două izvoare ale Descoperirii – Biblia și tradiția apostolică –, la romano-catolici nu e nevoie ca o învățătură să fie întemeiată pe Revelație pentru ca să fie crezută ori proclamată ca dogmă: e de ajuns să fie proclamată ca atare de papa¹⁰: „Eu sunt Tradiția”, a zis Piu al IX-lea. Și astfel se creează cercul vicios: învățăturile pe care le proclamă el se găsesc în Tradiție, iar această Tradiție e el. Și apoi, după decretarea lor ca dogme, ele devin „Tradiție apostolică”.

Totuși, până la urmă, trebuie să se afle temeiuri în Descoperirea dumnezeiască, unde nu se găsesc. Romano-catolicii au dat dezlegare și acestei mari greutăți prin învățatura despre „implicitul revelat” și „virtualul revelat”.

5. **Implicitul revelat** e un termen tehnic care înfățișează un adevăr în strânsă legătură cu altul, revelat, cuprins în el; așa, pururea-fecioria Maicii-Domnului ar fi implicit revelată în Matei 1, 23 („și n'a cunoscut-o pe ea până ce a născut pe Unul-Născut Fiul Său”). Tot implicit revelat e adevărul care e concluzia a două premize descoperite. De pildă, omul este creat, deci (concluzia): „energiile dumnezeiești sunt necreate” – așa l-am explica din punct de vedere ortodox. Căci și noi suntem până aici de acord cu romano-catolicii. Dar ei caută să facă confuzie între „implicitul revelat” și „virtualul revelat”, punându-le pe aceeași treaptă. **Virtualul revelat** e o concluzie dedusă în chip logic dintr'un adevăr, despre care se afirmă că e revelat și care se găsește ca în principiul său general, sau ca în cauza sa: „in aliquo tanquam in causa vel radice vel in potentia”. Astfel iau naștere faimoasele „concluzii teologice” ale teologilor romano-catolici, care de cele mai multe ori n-au nici o legătură cu Revelația; chiar unele „dogme” romano-catolice suferă de aceeași lipsă („neîntinată zămislire a Maicii Domnului...”, „purgatorul”, „primatul” și „infaibilitatea papală” etc.).

Renumitul iezuit L. de Grandmaison combate pe cei care se opun dreptului Bisericii de a dogmatiza și „virtualul – implicit”. La argumentul că nepătata zămislire nu-și găsește temei în Sfintele Evanghelii, el răspunde: „Dar **Biserica știe mai bine decât ucenicul prea iubit** să recunoască pe Domnul său, ea are puterea să discearnă vocea Logodnicului său acolo unde urechea omenească nu deosebește decât un ecou slăbit sau indistinct”¹¹.

În felul acesta, Biserica romano-catolică creează Tradiția apostolică și ajunge la „infaibilitatea papală”, la „nepătata zămislire” etc..., fără nici o greutate. Vine apoi rândul teologilor să demonstreze că tot ceea ce „dogmatizează” papa este „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est...”.

4. Din cele spuse deducem următoarele: Prin așa numitul „aspect dinamic al Tradiției”, care, după cum am spus este secundar în Teologia ortodoxă, se înțelege nu numai creația Bisericii de ordin cultic și canonic-administrativ, și, în general, organizatoric, mai ales, care e mereu în stare de perfectibilitate și de acomodare la situațiile speciale, prin care trece ea; ci se mai înțelege și aprofundarea, accentuarea și precizarea, cu timpul, a unor învățături și practici, care au temeiul în Revelație și, ca urmare, sunt primite de întreaga Biserică, având valoare și însemnătate de dogme, de principii morale și de canoane, de fapt; (de drept, ele devenind astfel numai prin proclamarea lor oficială ca

10 J. A. Moehler, *La Symbolique...*, trad. cit. de F. Lachat, t. II (Bruxelles, 1838), v.27 sq.

11 I. Mihălcescu, *La Théologie Symbolique...*, p.139-140

atare, de sinodul ecumenic al Bisericii. Posibilitatea ținerii unui sinod ecumenic, – cele cu neputință la oameni sunt cu puțință la Dumnezeu! –, dă, în principiu, puțința trecerii unor învățături și practici, din cadrul Tradiției dinamice, în acela al Tradiției cu caracter statornic. Cele recunoscute ca atare de întreaga Biserică sunt, repetăm, de pe acum socotite ca dogme, de fapt).

În sfârșit, concepția ortodoxă despre Tradiția cu caracter dinamic se vedește a fi cu totul deosebită de cea romano-catolică prin aceea că, pe când autoritatea Bisericii romano-catolice poate să facă abstracție, de fapt, de Revelație, chiar în formularea de noi dogme¹², Biserica Ortodoxă dezvoltă învățatura ei dogmatică exclusiv pe temeiul celor două izvoare ale Revelației. De asemenea se mai deosebește prin aceea că acest aspect e cu mult mai neînsemnat în Ortodoxie decât în romano-catolicism.

FACTORII ACTIVI ÎN TRADIȚIA DOGMATICĂ DINAMICĂ; PĂSTRAREA INTEGRALĂ A TRADIȚIEI APOSTOLICE; TRADIȚIA „TAINICĂ”.

1. Principalii factori activi în formarea Tradiției: Sfântul Duh, poporul dreptcredincios, școlile teologice și sinoadele.

a) Rolul poporului dreptcredincios; b) Rolul școlilor teologice; c) Rolul sinoadelor. 2. Păstrarea integrală a Tradiției. 3. Tradiția tainică.

Numeroase sunt pricinile care ajută la promovarea Tradiției dinamice, adică la însușirea din ce în ce mai adâncă a adevărilor dumnezeiești transmise Bisericii prin Tradiția cu caracter permanent, apostolic.

Am vorbit despre rolul Sfântului Duh care e determinant: prin asistența Sa continuă, el ferește Biserica de orice întinăciune cu neadevărul căci, după cuvântul Sf. Irineu, „ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Sanctus et omnis gratia. Spiritus autem veritas”.

Am vorbit, în treacăt, și despre rolul pozitiv al ereziilor, a prigoanelor și al atacurilor din partea științei și filozofiei, în altă parte. Vom insista acum numai asupra unora dintre principalii factori care lucrează în chip pozitiv la formarea Tradiției dinamice, adică: poporul dreptcredincios, școlile teologice și sinoadele.

a) **Poporul dreptcredincios** participă într-un chip quasi-anonim la apărarea și la transmiterea adevărilor primite în păstrarea ei de Biserică. În chip excepțional, unii dintre fiii Bisericii se învrednicesc și de unele iluminări duhovnicești, care, chiar dacă sunt confirmate de ea, nu fac decât să întărească Descoperirea „publică” și să învioreze trăirea ei mai în adâncime. Conștiința creștină manifestă credința ei prin mărturisirea simplă a unui simbol, prin practica religioasă (rugăciuni, citiri de cărți evlavioase, gesturi

12 L. de Grandmaison, *Le Dogme chrétien...*, pp. 259-260.

culturale, aprinderea candeliei în zile de sărbătoare, posturi, păstrarea sărbătorilor, primirea Sfințelor Taine etc.). Practica vieții religioase dă puțină reflecție în trăirea creștină a învățăturii primite prin oameni, ca o mărturie garantată de prezența Duhului în Biserică și întăritoare a ei. Sf. Paulin din Nola scrie despre această prezență prin simpli credincioși: „Ab omnibus fidelium ore pendeamus, quia in omnem fidelem Spiritus Sanctus spirat”¹.

Poporul se apropie de altar și trăiește credința lui ca o chestie de viață și de moarte pentru el, nu de speculație ori de cunoaștere. Cunoașterea pe care o are el este una de ordin practic, verificată prin experiența zilnică și provocată de rezonanțe puternice, pe care o au în camera sufletului său cultul și predica.

Și e bine să amintim aici ce se spunea în evul mediu despre preoți și poporul evlavios al Bisericii apusene: „Sanctiores sunt aures plebis quam ora sacerdotum”.

Care e rolul trăitorilor pe culmi duhovnicești ale adevărului revelat? Ei privesc mai adânc în lumea de taină a lui Dumnezeu decât teologul învățat. Ei gustă, intuiesc ceea ce acesta caută să formuleze și se îndepărtează instinctiv, oarecum, de tot ce e fals și nesincer.

Grație lor au putut fi formulate învățături ca aceea despre lucrările necreate ale lui Dumnezeu, ei având darul de a experimenta și de a evidenția prin experiența lor ceea ce nu era înțeles în chip lămurit din Descoperire².

Un teolog³ observă că la sinoade, episcopii se înconjurau de teologi învățați pentru a pregăti formularea învățăturii lor. Experiența creștinilor păstrează credința și-i dă o expresie empirică; a sfinților face perceptibilă marile mistere ale doctrinei creștine, sensibile inimii. Iar teologul le redă inteligibile rațiunii. De aceea ne vom ocupa acum și de rolul teologilor.

b) **Școlile creștine** au avut totdeauna un rol însemnat în formularea unei dogme prin pregătirea materialului pentru definirea ei. Dascălii nu sunt numai martorii istorici ai Tradiției epocilor, ci, prin lucrările lor, accentuează unele laturi necunoscute în epoca respectivă, atrag atenția asupra înălțimii unei învățături, provoacă entuziasm duhovnicesc, le redau explicit și mult dezvoltat, nuanțat, în cadrul unor speculații personale⁴.

Am mai arătat rolul școlilor teologice în general; vom expune acum însemnătatea lor pentru promovarea Tradiției dinamice îndeosebi.

Hrisostom Papadopoulos, primatul Greciei, a descris, acest rol cu o deosebită competență, într-un referat asupra rolului școlilor teologice în trecutul și în prezentul Bisericii. El arată că teologii – membri ai ierarhiei sau simpli laici – sunt cei care au făcut totdeauna cercetările necesare pentru pregătirea materialului în vederea soluționării tuturor problemelor ridicate de vremuri sau pentru adâncirea și consacrarea formulelor învățăturii creștine. Controversele publice, care în primele veacuri creștine se numeau „amilla”, nu erau rare pe atunci. Iar după ce s-au întemeiat, în epoca modernă, școlile de teologie, ele au fost centrul culturii și focarul dezvoltării științei teologice. „De obicei, precizează învățatul istoric, autoritățile bisericești supuneau asociațiilor de profesori teologi studiul chestiunilor teologice și bisericești în general. Aceasta se mai face și azi”.

1 Sf. Paulin din Nola, **Epistola IV**.

2 Dr. Johannes Peter Junglas, **Die Lehre der Kirche**, Bonn, 1923, p. 10.

3 G. Proulx, **Tradition et Protestantisme**, Paris, 1924, pp. 247-248.

4 Mitropolitul Hrisostom Papadopoulos, Referatul **Despre Școlile Teologice în trecut și prezent**, în „Procès verbaux du premier congrès...”, cit. asupra, pp. 89-90.

Putem încheia cu afirmația că modestele școli teologice au fost imensele laboratoare în care s-a, prelucrat, s-a decantat, triat și formulat întreg materialul experiențelor trăite și cunoașterii intelectuale a misterelor divine.

Dar nu am putea sfârși acest aliniat fără să amintim, că învățătura teoretică a dascălilor în Teologie e numai un fragment din marele curent de învățatură creștină. Și, dacă ea își are un rol înalt, bine definit în ansamblul acesteia, din punct de vedere al rostului existenței noastre, exemplul trăit poate face din dascăl un învățacel al simplului credincios: Amos, Sf. Dimitrie Basarabov, erau simpli ciobani.

În această privință, Homiacov are cuvinte tari, care merită să fie amintite: „Orice cuvânt inspirat de un sentiment de iubire cu adevărat creștinesc, de credință vie sau de nădejde, e o învățatură; orice act plin de Duhul lui Dumnezeu e o lecție; orice viață creștină e un model și un exemplu. Martirul care moare pentru adevăr, judecătorul care face dreptate, nu pentru oameni, ci pentru Dumnezeu Însuși..., mor sau trăiesc pentru a da o învățatură înaltă fraților lor și când va trebui, Duhul Sfânt va pune pe buzele lor cuvinte de înțelepciune, pe care nu le va găsi învățatul și teologul...” „Episcopul e în același timp învățătorul și ucenicul oilor sale”, precum a spus-o Apostolul contemporan al insulelor Aleutine, episcopul Inochentie. Orice om, oricât de sus ar fi pus, pe scara ierarhică, sau oricât de ascuns ar fi în obscuritatea situației celei mai modeste, rând pe rând învață și primește învățătura; căci Dumnezeu împarte darurile înțelepciunii cum îi place, fără excepție de funcție și de persoane. Nu numai cuvântul singur învață, ci viața întreagă. A nu admite altă învățatură decât aceea a cuvântului logic, e raționalism; și în acest caz e încă mai vădit în papalitate decât în Reformă...”⁵.

c) Sinoadele ecumenice au rolul cel mai însemnat; ele formulează învățătura Bisericii în dogme, fiind glasul ei. Sinoadele locale sau naționale reprezintă autoritatea supremă în această materie, pentru Bisericile respective, fiind paznicii și apărătorii ei, putând să sancționeze pe cei ce se abat de la dreapta credință, clerici sau mireni.

Sinodul ecumenic e cel care păstrează Tradiția apostolică, definește dogmele și le proclamă. Autoritatea sinoadelor e în funcție de învățătura tradițională a Bisericii: Deciziile sinodale nu pot contraveni Tradiției Bisericii; aceasta, în totalitatea ei, este infailibilă; altfel cad, așa cum s-a întâmplat cu hotărârile sinodului de la Ferrara-Florența. „La noi, scrie răspunsul Patriarhilor răsăriteni la enciclica papei Piu al IX-lea⁶, n-au putut niciodată nici patriarhii, nici sinoadele să introducă lucruri noi, pentru că apărătorul religiei este corpul Bisericii, adică poporul însuși, care vrea ca religia să-i fie veșnic neschimbată și la fel cu a părinților săi...”.

2. Dar a fost cu puțină păstrarea neștirbită a Tradiției în decursul veacurilor? Protestantii de totdeauna au tăgăduit posibilitatea acestei păstrări. Însă ea ne e garantată în general de infailibilitatea Bisericii. Specialiștii arată ce mari măsuri de precauție au luat Sfinții Apostoli pentru paza ei⁷. N-a fost cu puțină stricarea Tradiției deoarece cea tainică era păstrată cu sfințenie de cei inițiați iar cea publică era cunoscută tuturor

5 A. S. Homiacov, **L'Eglise latine et le Protestantisme**, cit. supra, pp. 49-50; cf. studiul Prof. N. Chițescu, „Autoritate duhovnicească, autoritate ierarhică”, în revista „Mitropolia Moldovei”, 1957, nr. 3-4, martie-aprilie, pentru precizarea celor două feluri de autoritate.

6 Enciclica Patriarhilor ortodocși de la 1848, p. 132.

7 Alexie Comoroșan, **Prelegeri academice de Dogmatică ortodoxă**, Partea generală, p. 291, 314.

ascultătorilor: cele trei Evanghelii sinoptice sunt o dovadă vie de felul în care s-au păstrat cuvânt cu cuvânt învățăturile Mântuitorului. Întrucât privește pe Sfinții Apostoli, îndemnul și poruncile lor arată cu câtă strictețe impuneau păstrarea Tradiției dumnezeiești care se forma: „*Fraților, vă laud că în toate vă aduceți aminte de mine și țineți predaniile, pe care le-ați învățat, fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră*”. „*Ține-te de dreptarul învățăturilor Lui sănătoase, (scrie Apostolul Neamurilor lui Timotei), cu credința, cu iubirea ce este în Hristos Iisus... Și cele ce ai auzit de la mine, cu mulți martori de față, acestea le încredințăm la oameni credincioși, care vor fi destoinici să învețe și pe alții... Chiar dacă noi însine sau un înger din cer ar vesti altă Evanghelie decât aceea pe care v'am vestit-o, să fie anatema*”⁸.

De altfel, cum era cu putință să strice Tradiția cea bună, cu voință și știință, cei ce au murit pentru credința lor? Faptul că o parte din Tradiție a fost înglobată în rânduielile cultice, în Liturghii, Taine, rugăciuni, în unele scrieri (după mărturia lui Eusebiu, **Istoria Bisericească**, III, 39; IV, 22; VI, 13), ca ale lui Papia, Hegesip, Panten ș.a., le-a asigurat păstrarea integrală.

3. Se cade, la sfârșitul acestui mic ciclu despre Tradiția apostolică, dezvoltarea și păstrarea ei, să spunem câteva cuvinte despre „disciplina arcana” (a tăcerii) sau despre „Tradiția tainică”. Se știe că în Biserica creștină a fost impusă o discreție oarecare cu privire la marile ei mistere (mai ales privitor la Euharistie), al cărui început îl aflăm în chiar Sfintele Evanghelii. Mântuitorul învață pe ucenici să nu arunce mărgăritarele lor înaintea porcilor (Mt 7, 6); iar celor trei care au fost martori la Schimbarea la Față le poruncește să nu spună nimănui vedenia aceasta (Mt 17, 9). Reminiscențele ei le aflăm în Sfânta Liturghie, la sfârșitul Liturghiei catehumenilor, când aceștia sunt invitați să iasă („Cei chemați, ieșiți...”), neavând dreptul să participe la săvârșirea înfricoșătoarei Taine; iar în timpul împărțirii mulțimea cântă chinonicul „...că nu voi spune Taina Ta vrăjmașilor Tăi, nici sărutare Îți voi, da, ca Iuda...”.

O asemenea lege a tăcerii a fost necesară pentru a apăra Biserica de calomnii, de neînțelegere și de profanare în vremea persecuțiilor păgâne, iar după instituirea catehumenatului, pentru a opri mulțimea neinițiată de a lua parte la Taine pe care putea să le confunde cu misterele păgâne. Un studiu mai recent⁹ a demonstrat că această lege a tăcerii sau Tradiției tainică ar fi luat naștere odată cu instituția catehumenatului și ar fi dispărut de prin veacul al V-lea înainte. Noi avem motive să credem că ea a fost impusă de împrejurări Bisericii dintru început și că s'a continuat cel, puțin până în veacul al XIV-lea, practicile isihaste și „rugăciunea lui Iisus” fiind în centrul acestei Tradiții secrete. În răspunsurile sale către Talasie, Sf. Maxim Mărturisitorul dă justificarea obișnuită acestei practici, spunând despre o întrebare¹⁰: „Există desigur un înțeles și mai tainic și mai înalt al acestui cuvânt. Dar deoarece, precum știți, nu trebuiesc date în scris înțelesurile mai ascunse ale dumnezeu-ieștilor dogme, – să ne mulțumim cu cele spuse până aici, care pot mulțumi cugetarea iscoditoare. Iar dacă Dumnezeu îmi va ajuta să mă învrednicesc și de fața voastră, vom înfățișa și înțelesul cel apostolic...”.

8 1 Co 11, 2; 2 Tes 2, 15; 2 Tim 1, 13; 2, 2; Ga 1, 8.

9 Pierre Batiffol, **Etudes d'Histoire et de Théologie positive**, ed. VII-a, Paris, 1926, pp. 1-44.

10 Sf. Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie**; răspunsul la întrebarea XXI-a, în **Filocalia**, trad. cit., vol. III, Sibiu, 1948, p. 66.

CĂLĂUZELE TEOLOGIEI DOGMATICE ȘI SIMBOLICE

MĂRTURISIRILE DE CREDINȚĂ ȘI CATEHISMELE BISERICII ORTODOXE

I. Partea istorică:

A. Principalele Mărturisiri de credință ale Bisericii Ortodoxe

1. Mărturisirea Ortodoxă. 2. Mărturisirea lui Dositei 3.

Anexă: Enciclica Patriarhilor Ortodocși

Introducere. Delimitarea subiectului: Care Mărturisiri și Catehisme vor fi cercetate. 1. Mărturisirea Ortodoxă: a) Autorul. b) Istoricul apariției acestei Mărturisiri. c) Cuprinsul Mărturisirii Ortodoxe. d) Caracterizarea, autoritatea și însemnătatea ei în Biserica Ortodoxă. 2. Mărturisirea lui Dositei, Patriarhul Ierusalimului: a) Împrejurările istorice în care a apărut. b) Autorul. c) Scopul, aprobarea oficială, caracterizarea și însemnătatea ei. 3. Anexă: Enciclica Patriarhilor Ortodocși de la 1848: a) Justificarea pomenirii ei aici. b) Împrejurările în care a apărut. c) Autorul, cuprins și caracterizarea ei.

Introducere. Din pricina vitregiei vremurilor străbătute de Biserică din veacul al VIII-lea și anume, de la cel din urmă sinod ecumenic, (787), nu s'au mai putut ține sinoade ecumenice, adică ale întregii Biserici creștine, de pretutindeni. Mai mult, Biserica papală s'a rupt de Biserica Ortodoxă, pentru ca, la rândul ei, să piardă pe protestanți; aceștia s'au organizat în mai multe Confesiuni deosebite și de Biserica Romano-catolică și între ele.

* Dăm aici un istoric mai dezvoltat al lor deoarece, în afară de mici excepții, ele sunt prea puțin cunoscute în Teologia noastră, față de însemnătatea lor dogmatică și simbolică.

Pentru dezlegarea multor probleme pe care le-au ridicat vremurile și mai ales pentru precizarea învățaturii celei adevărate față de cele greșite, conducătorii Bisericii Ortodoxe s'au văzut siliți, în decursul timpului, să restabilească adevărul descoperit, pe temeiul Sfintei Scripturi și al Sfintei Tradiții. Expunerea învățaturii celei adevărate a fost formulată, de autoritatea competentă, în Mărturisiri de credință, aprobate uneori de unele sinoade ale Bisericii Ortodoxe de pretutindeni. Prin această aprobare a lor ele au devenit **călăuze** de toată încrederea pentru întreaga Biserică, din punct de vedere dogmatic și, uneori, din punct de vedere moral, liturgic și organizatoric.

Însăși această denumire este, pentru membrii Bisericii noastre, un program și o chemare. Într'adevăr, cuvântul „Mărturisire de credință” a împărțit soarta atâtor cuvinte moștenite de creștinism: a primit un conținut nou. Căci a păstrat din originalul grecesc – *ὁμολογία* –, două nuanțe adânci, grele de înțelesuri, care s'au interiorizat în creștinism și au reușit să redea cu rezonanțe mai puternice idei și stări, proprii experiențelor specific creștine, de-a lungul veacurilor străbătute de Biserică.

Astfel, cel dintâi sens al acestui cuvânt, în antichitatea creștină, este acela de acord în vorbire, de armonie între mai multe persoane, asupra unui subiect; el își păstrează nuanța juridică și exterioară de înțelegere, consimțământ, convenție. Folosirea acestui cuvânt în creștinism, ca termen tehnic teologic, de „Mărturisire de credință”, a înălțat simplul „acord” până la înălțimile „sobornicității”. Căci o Mărturisire este expresia acelei bogății transcendente, care se descoperă și se realizează în empiria noastră și care „irupe” în istorie cu însuși Iisus Hristos, după cuvântul ales al unui teolog ortodox contemporan, ca plinătate a vieții dumnezeiești, în comuniunea de adevăr și iubire a Bisericii. Este expresia sobornicității Bisericii.

Acesta este un „terminus ad quem” al evoluției în creștinism a celei dintâi nuanțe primare a cuvântului.

Cel de al doilea înțeles, având în păgânism un accent juridic și exterior mai pronunțat, este acela de „mărturisire” propriu-zisă. Din epoca precreștină, cuvântul a evoluat repede spre o nuanță pur juridică și, ca și *μαρτυρεῖν*, *ὁμολογεῖν* evocă ideea de procedură penală: acuzatul nu are de ales: tăgăduiește sau recunoaște vina. Mărturisește „vina” de a fi creștin: e „mărturisitor” *ὁμολογητής*. Amenințat, rezistă și e osândit și executat: e martir (*μάρτυς*). (Învățați teologi ca H. Delehay și alții au descris pe larg această nuanță juridică a acestui cuvânt în epoca dinaintea creștinismului). Biserica l-a adoptat prefăcându-l cu totul: „Mărturisirea” a dat apoi numele Tainei care cuprinde procesul celei mai adânci interiorizări și al celei mai cutremurătoare cercetări de sine. Iar „mărturisitor” e cel ce pune pe Iisus Hristos în centrul existenței sale și care-L mărturisește, nerecunoscându-și altă vină decât păcatul.

„Mutatis mutandis”! Dacă în epoca primară a Creștinismului „mărturisirea” ducea la martiriu, acest simplu fapt arăta pe ce dimensiuni măsoară Biserica creștină valoarea ei: Este cartea care cuprinde ceea ce creștinul e ținut să „mărturisească” în fața lui Dumnezeu și a oamenilor!

Iată, pe scurt, sensul „Mărtisirii de credință” în Ortodoxie, de unde reiese marea ei valoare.

În Istoria Creștinismului se întâlnesc multe opere care se intitulează „Mărtisiriri de credință”. Nu le vom studia aici pe toate.

Mai întâi, nu ne ocupăm de cele din epoca patristică din pricină că ele fac parte din alt *αἶών* și anume din acela al „izvoarelor” Teologiei Dogmatice. Ele privesc rareori

poziția Dogmaticii creștine ortodoxe în fața celei eterodoxe, fiind, de cele mai multe ori, mici monografii asupra unor capitole ale Descoperirii creștine și privind probleme, contemporane mai ales vremurilor care le-au dat naștere. În al doilea rând, de cele mai multe ori, ele n'au avut nevoie de aprobarea unui sinod ecumenic pentru contemporani, care le-au primit pe temeiul autorității autorului lor.

Dar nu ne ocupăm nici de unele din epocile care au urmat după cea patristică dacă prezintă un interes limitat¹.

Vom studia, deci, Mărtisirile de credință, care au fost adevărați crainici ai adevărului dumnezeiesc, în vremuri de mare cumpănă pentru Biserică, adică în fața turcilor crotopitori și a celorlalte două confesiuni creștine.

Din acest punct de vedere principalele Mărtisiriri ale Bisericii Ortodoxe și care vor fi cercetate de noi cu de-amănuntul, sunt: aceea a lui Petru Movilă, definitiv formulată de sinodul de la Iași (1642) și Mărturisirea Patriarhului Dositei, – ambele având pecetea autorității celor patru Patriarhate ortodoxe. Alături de ele stă, din punctul de vedere al autorității care o acoperă și mai ales din pricina permanentei actualități „Enciclica Patriarhilor ortodocși de la 1848”.

Ea nu are forma clasică de Mărturisire și n'a pretins la această cinste; dar credem că o merită cu prisosință și o vom studia ca pe una dintre ele, deși ea n'a pătruns încă în nici una dintre colecțiile de Mărtisiriri Ortodoxe.

Alte trei Mărtisiriri Ortodoxe, deși n'au autoritatea Patriarhatelor Ortodoxe, sunt de o însemnătate deosebită din punctul de vedere al cuprinsului lor: Cea mai veche dintre ele dezvăluie înălțimea și frumusețea Descoperirii creștine în fața rătăcirilor musulmane; acesta este cuprinsul Mărtisirii lui Ghenadie Sclarul.

Cea de a doua și cea de a treia reprezintă cele mai vechi monumente ale Dogmaticii creștine ortodoxe care fixează pe larg deosebiri de învățură ale Bisericii Ortodoxe față de cea protestantă. Am numit „Răspunsurile Patriarhului Ieremia al II-lea” și, în sfârșit, pe cea mai adâncă din punct de vedere teologic dintre aceste Mărtisiriri, aceea a lui Mitrofan Critopulos.

(Amintim aici în treacăt, ca fiind din categorie, Mărturisirea pribeagului român, spătarul Nicolae Milescu, cu răsunătorul titlu: „Enchiridion sive stella Orientalis Occidentali splendens, id est sensus Ecclesiae. Orientalis, scilicet graecae, de Trans-substantione Domini aliisque controversiis a Nicolao Spadario Moldovalaccone, barone ac olim generalis Wallachiae, conscriptum Holmiae mense Februarii...”. Nu-i avem textul, deși a fost publicat în latinește în anul 1668, cu ajutorul ambasadorului francez în Suedia, Arnauld de Pomponne²). Din titlu se poate, însă, vedea că se ocupă îndeosebi de atitudinea Bisericii Ortodoxe față de problema prefacerii euharistice – corespunzând acelei „transsubstantio” romano-catolică –, atât de discutată de janseniști și protestanți în veacul al XVII-lea.)

¹ În categoria aceasta intră **Mărtisirile de credință** din epoca patristică și post-patristică, pe care le amintește Iosif Olariu, în al său **Manual de Teologie Ortodoxă**, Caransebeș, 1907, p. 24, nota 1 și anume: Mărturisirea Sf. Grigorie Taumaturgul; Mărturisirea Sf. Martir Lucian (Despre Sfânta Treime); a Sf. Vasile cel Mare (tot despre Sfânta Treime); a lui Anastasie Sinaitul, a Sf. Sofronie al Ierusalimului; a Sf. Teodor, Patriarhul Ierusalimului, (aprobata de Sinodul al VII-lea ecumenic); și a Sf. Grigorie Palama (împotriva Varlaamitilor).
² Nicolaie Milescu Spătarul, **Jurnal de călătorie în China**; col „Clasicii români”, București, 1956, prefată de Corneliu Bărbulescu, p. 11.

Aceste trei Mărturisiri de credință, deși nu au aprobarea autorității superioare bisericești, totuși, sunt socotite ca Mărturisiri de credință ortodoxă, din pricina însemnătății lor în momentul apariției și a valorii cuprinsului lor.

Ne vom ocupa, de asemenea, în treacăt, însă, și de **Catehismele ortodoxe**, expuneri mai prescurtate și simple ale învățurii creștine și care, de regulă, se feresc de polemică interconfesională și sunt dovada grijii Bisericii de învățătura religioasă a copiilor și a poporului dreptcredincios. Cel mai răspândit **Catehism**, atât în Bisericele Ortodoxe cât și în cele eterodoxe este acela al lui Filaret, Mitropolitul Moscovei; după el vine acela a lui Platon Levhin al Moscovei. În zilele noastre s'a tradus din rusește **Catehismul** Mitropolitului Antonie (Krapovițchi), care reproduce, în bună parte, pe acela al lui Filaret.

O mențiune specială trebuie făcută despre acela al preotului romano-catolic, convertit la Ortodoxie, Vladimir Guettée, care, (după o Mărturisire intitulată „Exposition de la Doctrine de l'Eglise Catholique Orthodoxe, accompagne des differences qui se rencontrent dans les autres Eglises chrétiennes”, tradusă și în românește), a publicat și un **Catehism sobornicesc**, de asemenea tradus cu acest titlu în românește.

Prin primirea lor de aproape toate Bisericele Ortodoxe, primele două catehisme amintite aici au câștigat o mare autoritate după Biserica Ortodoxă de pretutindeni. Aceasta îndreptățește pomenirea lor la capitolul acesta, după Mărturisirile de credință.

Le vom cerceta în ordinea însemnătății lor pentru Biserica Ortodoxă.

1. **Mărturisirea Ortodoxă.** Autorul Mărturisirii Ortodoxe este Petru Movilă, Mitropolitul Kievului, fiu de domn moldovean³. Denumirea, cu care a rămas până la urmă în Teologia Bisericii Ortodoxe, de „Mărturisirea Ortodoxă” – Ὁρθόδοξος Ὁμολογία, – arată că ea este socotită prin excelență Mărturisirea Bisericii Ortodoxe⁴.

a) Autorul. Unii dintre teologii eterodocși⁵, și chiar dintre ortodocși⁶, au susținut

3 Despre autorul acestei Mărturisiri au scris pe larg: Preotul Niculae M. Popescu, profesor universitar, în *Introducerea* (în care face istoricul Mărturisirii Ortodoxe) la volumul festiv „Ὁρθόδοξος Ὁμολογία – Mărturisirea Ortodoxă”, text grec inedit, ms. Parisinus, 1266, text român ed. Buzău, 1691, editată în colaborare cu Diac. Gheorghe Moisescu, astăzi prof. universitar, cu o **Precuvântare** de Mitropolitul Tit Simedrea, București, 1942; Preotul Niculae M. Popescu, profesor universitar, **Pomenirea Mitropolitului Petru Movilă și a Sinodului de la Iași**, studiu publicat în rev. „Biserica Ortodoxă Română”, în numărul festiv 1642-1942, anul XL, nr. 9-10 septembrie-octombrie, 1942, pp. 387-402; P. P. Panaitescu, **Petru Movilă și Românii**, în aceeași revistă, pp. 403-420; Arhim. Iuliu Scriban, **Mărturisirea ortodoxă a Mitropolitului Petru Movilă, izvor de învățătură pentru predicare și viețuire creștinească**; ibid., pp. 439-454. Vezi de asemenea punctul de vedere al teologilor romano-catolici în studiul amplu al iezuiților A. Malvy și M. Viller, *La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila*, în rev. „Orientalia Christiana”, X, Paris, 1927, pp. 1-124. (Precizăm că asupra tuturor chestiunilor privitoare la istoricul acestei Mărturisiri se găsesc ample informații sistematic organizate în bogata *Introducere* a vol. festiv amintit la începutul acestei note; despre alte studii românești amintim notele bibliografice din rev. „Biserica Ortodoxă” citată. Din punct de vedere eterodox vezi studiul amintit al iezuiților A. Malvy și M. Viller).

4 Despre numele pe care le-a primit în decursul vremii, vezi și *Introducerea* citată a Preotului Niculae M. Popescu, la vol. festiv amintit supra.

5 Problema aceasta este discutată pe larg de Preotul Niculae M. Popescu, în *Introducerea* la vol. festiv, citată, și de iezuiții A. Malvy și Marcel Viller, în studiul amintit supra.

Înainte lor, Ernest Julius Kimmel, ruteanul, demonstrase în vol. I din **Monumenta fidei Ecclesiae Orientalis**, Jena, 1850, și anume în **Prolegomena**, p. 53, că Petru Movilă a convocat în 1640 un sinod provincial căruia i-a înfățișat „catechismus, cujus primus auctor fuisse Isaias Trophimovicus Kossilowskius, claustru

că autorul Mărturisirii Ortodoxe ar fi Isaia Cozlovski, starețul mănăstirii Sf. Nicolae din Kiev. O asemenea afirmație n'are ca temei decât simple presupuneri, sau deducții absolut false. Astfel, teologii amintiți au plecat de la premisa că, de obicei, asemenea lucrări le fac specialiștii – în speță, profesorii –, iar ierarhilor le revine datoria de a și le însuși în numele Bisericii și de a le da aprobarea și girul autorității lor. Dar orice regulă își are excepțiile ei. În al doilea rând, adversarii paternității Mitropolitului Petru Movilă pretează că Isaia Trofimovici Cozlovski ia parte la sinodul de la Iași și nu marele ierarh, și că același se și decernează titlul de „doctor” în cursul ședințelor acestui sinod.

La aceste afirmații teologii ortodocși mai obiectivi au adus argumente hotărâtoare, împotriva. Se menționează, astfel, că însuși Isaia Cozlovski declară răspicat că Mitropolitul a compus-o⁷. (Afirmația cu doctoratul nici nu e exactă; Isaia Trofimovici Cozlovski avea doctoratul din 1635)⁸. Cinstirea lui Cozlovski de către sinod n'are legătură cu situația de autor; iar din faptul că nu mai are alte lucrări se poate deduce că nu era mare dogmatist⁹, de talia lui Petru Movilă. (Asupra vieții lui Petru Movilă nu mai zăbovim, deoarece ea este pe larg expusă în cursul de Istoria Bisericii Române).

b) Istoricul obârșiei și publicării Mărturisirii Ortodoxe: În **Istoria ruskoj Tservi**, Mitropolitul Macarie arată că Mărturisirea Ortodoxă a fost scrisă în primul rând din nevoia de a face față propagandei uniților. Din cuprinsul ei se vede limpede că nu sunt trecute cu vederea nici deosebirile de învățătură față de protestanți; dar prilejul de a le lămuri a fost dat de propaganda iezuită în Biserica Rusească. (Este bine să se accentueze acest lucru deoarece A. Malvy și M. Viller – urmați și de unii autori ortodocși –, pretind că Mărturisirea Ortodoxă ar fi fost prilejuită de Mărturisirea lui Chiril Lucaris și că ar fi îndreptată exclusiv împotriva protestanților¹⁰).

Cartea lui Petru Movilă a fost cercetată în 1640, de sinodul de la Kiev; nefiind toți sinodalii de acord asupra a două puncte (locul sufletelor după moarte și momentul prefacerii Sfințelor Daruri), s'a făcut apel la Patriarhul ecumenic. Peste doi ani s'a adunat la Iași sinodul format din Isaia Trofimovici Cozlovski, Ignatie Oxenovici (predicator) și Iosif Cononovici, starețul mănăstirii Arătarea Domnului, din partea Bisericii rusești și Porfirie, fost Mitropolit al Nicheei, ca și Meletie Sirigul, predicatorul Patriarhiei din partea Patriarhiei Constantinopolului.

Kiovlensis Nicolao dicati Igumen”. Această părere a fost îmbrățișată și de alți teologi eterodocși ca Loofs (în *Symbolik*, t. I, Tübingen, 1902, p. 122). La această părere greșită se mai adaugă și aceea că sinodul de la Iași ar fi „secundus auctor”; vom vedea la ce se reduce rolul sinodului de la Iași.

6 Dintre aceștia amintim pe Eugeniu Bolcovitinov, în *Descrierea Sinodului de la Iași...*, Kiev, 1825, pp. 175-176; Filaret, în „Revista literaturii duhovnicești ruse...”, Harcov, 1859, p. 271; Macarie, în **Istoria Bisericii rusești**, St. Petersburg, 1882, t. IX, pp. 589-591 și, în sfârșit, Gruzdev, în art. **Catehisme rusești** din **Enciclopedia teologică ortodoxă**, t. IX, 1908, p. 209. Datorită autorității lui Macarie această părere este primită ca indiscutabilă și a trecut în toate manualele rusești de **Istorie Bisericească**, spun catolicii A. Malvy și M. Viller, **op. cit.**, p. 43 din *Introducere*.

7 Aceasta o face Ghenadie Enăceanu, în **Petru Movilă**, București, 1932, extras din „B. O. R.”, 1883 și 1884. 8 A. Malvy și Viller, **op. cit.**, p. 44.

9 V. Preotul Niculae M. Popescu etc., *Introducerea* la **op. cit.**, p. 24, notă. Amintim în treacăt, tot ca o simplă presupunere părerea patriarhului Dositei al Ierusalimului, exprimată în **Viața lui Meletie Sirigul** că Mărturisirea ar fi fost scrisă de Petru Movilă cu alți colaboratori; este și părerea lui A. Malvy și a lui M. Viller ca și a lui Martin Jugie: o simplă ipoteză care nu se sprijină pe nimic.

10 A. Malvy și M. Viller, **op. cit.**, p. 18, sq.

Ședințele s'au ținut între 15 septembrie și 27 octombrie; cheltuielile au fost suportate de domnitorul Vasile Lupu.

Mărturisirea era scrisă în latinește¹¹; ea a fost tradusă în grecește de Meletie Sirigul și revizuită de sinod. Cele două chestiuni rămase deschise la sinodul de la Kiev au fost dezlegate în sens ortodox, arătându-se că nu există un foc curățitor după moarte (I, 66); că Liturgiile, rugăciunile și milosteniile celor vii folosesc răposăților (I, 64); și că Darurile se prefac în momentul invocării Duhului Sfânt de către slujitor (I, 107).

La 30 octombrie 1642, Mărturisirea Ortodoxă a fost înaintată sinodului de la Constantinopol de domnitor.

Patriarhul Partenie cel Bătrân, cu sinodul constantinopolitan declară, în aprobarea Mărturisirii Ortodoxe, că a aflat cartea aceasta ca „urmând dogmele Bisericii lui Hristos și potrivită sfintelor canoane, neîmpotrivindu-se întru nimic ei... în anul mântuirii 1643 luna martie, indictionul al XI-lea”. Rând pe rând, actul de aprobare a Mărturisirii Ortodoxe a fost semnat și de Patriarhul Ioanichie al Alexandriei, (1645-1657), Macarie al Antiohiei, (1647-1672), Paisie al Ierusalimului (1645-1660). În edițiile românești, Mărturisirea Ortodoxă are ca prefață aprobarea și recomandarea Sfântului Sinod al Bisericii noastre și cele date de Patriarhii Partenie al Constantinopolului și Nectarie al Ierusalimului (în 20 octombrie 1662).

În limba greacă s'a tipărit pentru întâia oară în Olanda, în 1667 prin purtarea de grijă și cheltuiala lui Panaiot Nicussios, mare dragoman al Porții. Este cea mai răspândită dintre Mărturisirile Ortodoxe¹².

c) Cuprinsul acestei Mărturisiri este expus în formă catehetică cu întrebări și răspunsuri. Este o operă întinsă și densă, cu un fond însemnat de Teologie Dogmatică și Simbolică, cuprinzând un rezumat al acestei discipline, și al Teologiei Morale, cu noțiuni din toate domeniile Teologiei, având la temelie ei Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți.

Se împarte în trei părți principale, după cele trei virtuți teologice: credința, nădejdea și dragostea. Partea întâia cuprinde 126 întrebări și răspunsuri asupra cuprinsului simbolului de la Niceea și Constantinopol și al altor probleme care derivă din el. Insistă asupra unora dintre capitolele teologiei, ca Sfintele Taine, trecând în schimb foarte pe scurt asupra altora, ca acelea ale Antropologiei și Soteriologiei. Expune pe rând învățătura creștină despre Dumnezeu cel unul și întreit, despre creație, Anghelologie, Antropologie, Hristologie, Ecclesiologie, Misteriologie și Ehatologie. A doua parte cuprinde 63 întrebări și răspunsuri și se ocupă îndeosebi de rugăciune, dând un loc de frunte Rugăciunii Domnești, și de Fericiri; dintre acestea dezvoltă foarte pe larg Fericirea a V-a (întreb. XXXVIII-LIV) și într'un chip foarte actual pe cea dintâi (întreb. XXXI-a). Partea a treia cuprinde 72 întrebări și răspunsuri, în care se expun învățăturile despre poruncile lui Dumnezeu, despre păcat și despre decalog, justificându-se rugăciunile către sfinți, cinstirea

11 v. Preotul Niculae M. Popescu, *Introducerea* de la op. cit., p. 27; A. Malvy și M. Viller, op. cit., 51. Amintim că unii autori după E. Kimmel, ca I. Mihălcescu, cred că la început era scrisă în rusește. V. *La Theologie Symbolique...*, (Bucharest, Paris, 1932).

12 Pentru informații privitoare la răspândirea ei, la traducerea ei și la tipărituri, ediții etc., vezi lucrarea citată a Pr. Prof. Niculae M. Popescu, Diacon Gh. Moiescu și cea a lui P. P. Panaitescu, *L'influence de l'oeuvre de Pierre Mogila*, Paris, 1926, precum și „B.O.R.”, LX (1942), nr. 9-10. Din punct de vedere eterodox, vezi Malvy și Viller, op. cit.

sfintelor icoane și a sfintelor moaște. Întrucât întrebările și răspunsurile din partea a 3-a fac parte tot din domeniul Teologiei practice, și ca atare pot fi înglobate și ele în partea a 2-a, Mesoloras¹³ împarte această mărturisire numai în două părți:

a) despre credință și b) despre fapte bune, cea dintâi cuprinzându-se în primele 126 întrebări (despre credință), iar cea de a doua în celelalte 135 (despre nădejde și dragoste).

d) Caracterizarea, autoritatea și însemnătatea ei în Biserica Ortodoxă sunt obiectul unor discuții vii în Teologia ortodoxă contemporană și între teologii ortodocși și cei eterodocși¹⁴. Pentru a fi prețuită în chip obiectiv ea trebuie judecată, după folosul pe care l-a adus Bisericii Ortodoxe în decursul celor mai bine de trei veacuri.

Mărturisirea Ortodoxă a apărut în mijlocul gravelor evenimente, care au tulburat adânc viața Bisericii Ortodoxe: propaganda romano-catolică, ale cărei urmări au culminat în unirea de la Brest, și cea protestantă care culminează în Mărturisirea apărută sub numele lui Chiril Lucaris. În ea trebuie să vedem principala armă de apărare a Bisericii Ortodoxe împotriva atacului concentric, eterodox, iar prețuirea ei este direct proporțională cu serviciile pe care le-a adus Bisericii noastre în această luptă.

Romano-catolicii o judecă altfel: O socotesc urmare numai luptei de apărare împotriva protestantismului și aduc în sprijinul acestei afirmații ideea că Mărturisirea Ortodoxă ar fi înrăuită ca plan, materie și, uneori, chiar ca expresii, de catehisme latine, ca acela al lui Canisius¹⁵. Aceste afirmații n'au decât o vagă îndreptățire. Într'adevăr, împărțirea Mărturisirii Ortodoxe e tradițională, de la Fericitul Augustin, cu al său „Enchiridion, sive de fide, spe et caritate...”. Cât depre fondul ei, el nu poate fi deosebit pretutindeni de acela al lucrărilor similare romano-catolice, dacă ținem seama de identitatea punctelor de vedere, în mare asupra celor mai multe capitole ale Teologiei Dogmatice, în învățătura ortodoxă și cea romano-catolică. Pe de altă parte mitropolitul ortodox, crescut cu îngrijire în surghiun, într'un mediu romano-catolic ca acela din Polonia, nu putea să nu cunoască foarte bine Teologia romano-catolică; împrejurările istorice, de altfel, n'au îngăduit emanciparea Teologiei Ortodoxe de cea romano-catolică, în școlile rusești, teologice, decât începând cu Teofan Procopovici, în veacul al XVIII-lea.

Mărturisirea Ortodoxă arată, însă și o rezervă mare față de unele puncte de vedere apropiate de ale romano-catolicismului și exprimate de Dositei în unele lucrări ale sale și chiar în Mărturisirea sa. Astfel, în Mărturisirea Ortodoxă se folosește mai rar „mutarea usiei” decât „prefacere”; de asemenea, se ferește de a se pronunța dacă sunt sau nu inspirate cărțile scripturistice „bune de cetit” numite de Romano-catolici „deutero-canonice”.

În sfârșit, dacă Mărturisirea Ortodoxă este scrisă, ca toate operele teologice ale timpului, într'o formă apropiată de cea scolastică, aceasta nu impietează cu nimic asupra cuprinsului perfect ortodox. Eterodocșii înșiși recunosc aceasta¹⁶.

13 I.E. Mesoloras, Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας; Τὰ συμβολικὰ βιβλία, vol. II Atena, 1893, p. 369.

14 Pentru partea aceasta, v. Preotul Niculae M. Popescu, *Introducerea* la Op. cit., supra, și Prof. N. Chitescu, *Însemnătatea Mărturisirilor de Credință în cele trei mari confesiuni creștine*, în „Ortodoxia”, anul VII, nr. 4, oct.-dec., 1955, pp. 483-512.

15 V.A. Malvy și M. Viller, op. cit., pp. 94 sq.; cf. și Ioan Mihălcescu, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenseugnisse der griechisch-orientalischen Kirche*, cu o prefață de Prof. Dr. Albert Hauch, Leipzig, 1904, p. 25.

16 Vezi, de pildă, A. Malvy și M. Viller, op. cit., supra, pp. XCVII-XVII.

De altfel avem motive puternice să credem că Mărturisirea Ortodoxă a fost cerută atât de nevoile de apărare împotriva propagandei romano-catolice, încununată de unirea de la Brest, ca și de contra-propagandă. Informația precisă a lui Macarie¹⁷, că Biserica Rusă era tare prigonită și anume de renegații uniți, este de altfel categorică. Apoi faptul că cea dintâi tipăritură a Mărturisirii Ortodoxe s'a făcut în Olanda protestantă, rămâne o indicație a caracterului ei anti-romano-catolic...

De aceea e mai drept să se afirme că Mărturisirea Ortodoxă este îndreptată atât împotriva romano-catolicismului cât și a protestantismului. Ea expune însă învățătura cea adevărată mai mult în chip irenic, în forma scolastică a timpului. Curăția învățăturii ei este garantată de aprobările solemne ale autorității bisericești, prin care ea depășește orice altă carte ortodoxă.¹⁸

Atingând uneori înălțimea Mărturisirii lui Mitrofan Critopulos și depășind punctul de vedere unilateral al aceleia a lui Dositei, ca și al Răspunsului Patriarhilor Răsăriteni, ea îmbrățișează întreaga învățătură a Bisericii Ortodoxe, menținându-se pretudindeni la un nivel destul de ridicat în tratarea problemelor de învățătură și trăire creștină. Ea rămâne, precum am spus, pricipala Mărturisire a Bisericii Ortodoxe.¹⁹ În ea „respiră duhul Bisericii Ortodoxe Răsăritene, în toată frumusețea lui arhaică, așa cum străbate el prin marii Părinți ai Bisericii: Grigorie, Atanasie, Vasile și Ioan Damaschin, rămânând pururea un monument foarte prețios al Ortodoxiei, și un ajutor, cu totul neîntinat de rătăcirii, pentru Simbolică”.²⁰

2. Mărturisirea lui Dositei, Patriarhul Ierusalimului.

a) Împrejurările istorice în care a apărut această Mărturisire au fost hotărâtoare pentru unele calități și lipsuri ale ei. Ele sunt caracterizate de eforturile protestantismului de a dovedi romano-catolicismului identitatea învățăturii sale cu aceea Bisericii primare; această dovadă credeau protestanții că o puteau aduce arătând că Biserica Ortodoxă, continuatoarea Bisericii primare, are aceași învățătură ca și protestantismul.

Împrejurările în care apare această Mărturisire, de asemenea, formează unul dintre episoadele cele mai tragice ale luptei de apărare a creștinismului răsăritean împotriva romano-catolicismului. Apariția unei Mărturisiri, cu cuprins calvinesc, sub numele unuia dintre cei mai activi patriarhi ai Bisericii Răsăritene, în lupta de apărare împotriva romano-catolicismului poate fi interpretată atât ca o încercare a protestantismului de a dovedi că învățătura lui este aceea a Bisericii primare, cât și ca o încercare disperată a unei căpetenii a Bisericii Ortodoxe, de a-și asigura sprijinul protestant, eficace, în condițiile tragice în care se afla, hăituit din toate părțile de eterodocși.

17 Reprodusă de Preotul Prof. Nicolae M. Popescu, în *Introducerea op. cit.*, supra, p. 22.

18 Vezi A. Malvy și M. Viller, *op. cit.*, 42-43.

19 Părerile extremiste ca aceea a patrologului grec D. Balanos, care socotește Mărturisirea Ortodoxă un simplu catehism, rod al Mistagogiei ruse, nu le putem primi. Aceeași atitudine o avem față de afirmațiile sale, după care această Mărturisire n'ar aduce nimic nou, din punct de vedere teologic, sau că n'a fost folosită în Biserica Greciei și că ar fi fost chiar necunoscută acolo, unde n'a avut nici o influență, ba chiar că n'ar da răspuns problemelor tratate și că s'ar resimți de influențe străine. (Συμβολα καὶ συμβολικὰ βιβλία, de D. Balanos, Atena, 1919, pp. 23-50). Vezi răspunsul dat de Preotul Prof. Nicolae M. Popescu, *Introducerea la op. cit.*, și Prof. N. Chițescu, art. cit., supra, **Însemnătatea Mărturisirilor de credință în cele trei mari confesiuni creștine**, în rev. cit., p. 503 îndeosebi.

20 Hr. Andrusos, *Simbolica*, trad. din limba greacă de Prof. Justin Moisescu, Craiova, 1955, p. 38.

Din cele spuse se poate înțelege că problema Mărturisirii care poartă numele Patriarhului Chiril Lucaris a fost multă vreme subiect de controversă; nici azi nu s'a realizat unanimitatea asupra ei. De aceea e mai prudent să recunoaștem că ea rămâne o taină pentru noi.

În general, teologii greci au făcut toate eforturile pentru a demonstra că e cu neputință ca un patriarh ortodox să fie autorul unei Mărturisiri eretice. Între primele sinoade din veacul al XVII-lea, ținute împotriva acestei Mărturisiri și Mesoloras, autorul celei mai însemnate colecții simbolice, mitropolitul primat Hrisostom Papadopoulos, cel mai mare istoric bisericesc al Greciei moderne, și Ioan Carmiris actualul profesor de teologie Dogmatică, de la Facultatea de Teologie din Atena, acordul este desăvârșit în această privință. (Profesorul Carmiris îl declară „incapabil” de o asemenea operă, pe care el n'a făcut decât s'o semneze.)²¹ Iată câteva argumente în această privință: Dacă primele două sinoade ținute la Constantinopol după uciderea patriarhului Chiril, în 1638 și 1639, au osândit, la instigația dușmanului său, Chiril Contaris, nu numai Mărturisirea ci și persoana patriarhului Lucaris – cu toate rezervele grupării din jurul lui Mitrofan Critopulos –, sinoadele de la Iași (1642) și de la Ierusalim (1672), n'au confirmat această părere. După prima fază de uluială a cumpănit calculul și deci năzuința de a micșora impresia pe care a făcut-o căderea în erezie a întâiului dintre patriarhii ortodox. (Se știe, totuși că în Biserica Ortodoxă infailibilitatea nu o deține o singură persoană, ci întreaga Biserică, a cărei autoritate supremă e sinodul ecumenic – ale cărui hotărâri sunt primite de ea. De aceea autoritatea Bisericii în materie de învățătură nu se micșorează nici prin faptul că unul dintre patriarhii ecumenici au căzut, după cum nu se micșorează nici când un sinod care îndeplinește condițiile exterioare ale unui sinod „ecumenic” a greșit. Cazul sinodului „tâlhbăresc” de la Efes și acela al sinodului de la Ferrara-Florența sunt de la sine grăitoare în această privință). Sinodul de la Ierusalim, după ce osândește, ca și cel de la Iași, numai învățătura, adaugă: „Dacă, împotriva oricărei probabilități Chiril este totuși autorul numitei Mărturisiri, să fie anatema!”. Autorul Mărturisirii, aprobată la acest sinod, de la Ierusalim, demonstrează în felul următor pentru ce este cu neputință ca autorul ei să fie Chiril Lucaris: 1. Ea este în contradicție cu întreaga activitate și operă pur ortodoxă a acestuia; 2. Manuscrisul Mărturisirii acesteia nu s'a găsit în arhivele Patriarhiei. 3. Chiril n'a mărturisit niciodată că este autorul ei.²²

Romano-catolicii au susținut la început că ar fi vorba de un fals; părerea contrarie ar fi întărit poziția protestanților. În curând, însă au revenit, susținând autenticitatea ei. E. Legrand, erudit francez, (romano-catolic), le-a dat toată satisfacția în această privință, publicând în facsimil o pagină din manuscrisul Mărturisirii și a alta dintr'alt manuscris al lui Lucaris, din care ar reieși, deși nu e absolut sigur, că e vorba de una și aceeași scriere, de unul și același autor.²³

21 I. Carmiris, *Ὁρθόδοξια καὶ προτεσταντισμός*, Atena, 1937; vezi și recenzia din revista „Biserica Ortodoxă Română”, anul LVI, nr. 9-10, sept.-oct., 1938, p. 572.

22 Pentru toată această parte, vezi prof. I. Mihălcescu, *Les idées calvinistes du Patriarche Cyrille Lucaris*, în rev. „Studii Teologice”, anul III, prima serie, 1932, nr. 1, p. 8 sq.

23 Vezi E. Legrand, *Bibliographie hellénique*, t. I, p. 319, apud I. Mihălcescu, art. cit. supra, ibidem. Este vrednic de observat că teologii nu s'au lăsat totuși, convinși nici de această dovadă. În vol. festiv „Κυρίλλος ὁ Λούκαρις, (1572-1638), publicat la 300 de ani de la moartea lui, profesorul Adamantis N. Diamantopoulos scrie

Nu insistăm asupra vieții zbuciumate a marelui patriarh, a cărui asasinare a produs consternare în Europa întreagă, la timpul ei. Vom aminti numai împrejurările istorice în care a trăit, la care s'a adăugat însăși Mărturisirea sa, pentru a o pricinui pe a Patriarhului Dositei. Stabilirea iezuiților și a ambasadurilor statelor apusene în Orient a avut un rol nefast asupra creștinismului răsăritean, deoarece aceștia se ocupau intens de el, romano-catolicii vrând să-i unească cu Roma, iar protestanții să-i aibă aliați împotriva ei pe creștinii din Răsărit. „Iezuiții îndeosebi, prezenți la Constantinopol de la 1583 și așezați de la 1610 în Pera, sub protecția ambasadurii Franței, ocupă biserici, deschid școli în Constantinopol și în unele insule, se întind în Egipt și în Palestina, unde, după cucerirea turcească (1516), se așezaseră înaintea lor franciscanii, amenințând să ia Locurile Sfinte... Acțiunea și influența politico-religioasă a reprezentanților statelor europene la Constantinopol complica și agrava situația creștinilor ortodocși, a căror conștiință religioasă era strâns legată de cea națională. Amenințarea și una și alta, de propagandă și de diplomația romano-catolică, erau susținute de clasa cultă greacă și de clerul ortodox. Jugul turcesc și umanismul treziseră și întăriseră sentimentul național grec... Unitatea neamului grec astfel reconstituită forma însă, ținta acțiunii politice și religioase a Bisericii romano-catolice, care voia să compenseze în Orient marile pierderi suferite prin Reformă, în Occident. Lupta a fost dusă din partea Romei prin toate mijloacele pe care le folosea în Evul Mediu și în timpul Renașterii: falsificarea tradiției bisericești, titluri false asupra Locurilor Sfinte de la Ierusalim, școală pentru poporul sărac și incult, speranță de reabilitare politică și toate acestea oferite pe tavă de aur având ca suport calomnia, fraudă, trădarea și lingușirea pasiunilor omenești.

În aceste împrejurări a fost providențială acțiunea unor patriarhi ca Ieremia II (între 1572-1595), Meletie Pigas (1590-1601) și Chiril Lucaris (1601-1620, la Alexandria, 1620-1638 la Constantinopol), a căror purtare de grijă s'a întins la toată Biserica Ortodoxă – din Rusia, Ucraina, Transilvania și Țările Române, până în Siria, Palestina și Egipt, și la toate chestiunile – dogmatice, cultice, administrative și politice; privitoare la popoarele ortodoxe. Lupta dusă de ei, nefiind numai religioasă, firească și necesară era ca patriarhii să facă față și laturii diplomatice, atât de mult folosită de adversari.

Între altele, aceștia înființau școli și tipografii, ofereau burse pentru studii la Roma, falsificau acte turcești oficiale, răspândeau zvonuri calomnioase despre mișcări revoluționare ale Grecilor de la Constantinopol și despre înțelegere cu dușmanii statului și foloseau aurul ca mijloc prin care puteau să cumpere totul la Constantinopol, cum zice istoricul Hammer, vorbind despre Celebi Ali pașa (1619-1621). Împotriva uneltirilor

în studiul **Chiril Lucaris Cretanul, Marele Patriarh ecumenic al veacului al XVII-lea (1620-1638)**: „... Chiril Lucaris este susținut doar de ambasadurii Olandei, Cornelius Haga. Sub influența teologului elvețian Antoine Leger, calvinist arminian, chemat ca predicator al legăției olandeze, se cer însă Patriarhului concesiuni de credință pentru introducerea protestantismului în Orient, după misiunea lui Mitrofan Critopulos în Occidentul reformat. Leger dorea să se traducă Sfânta Scriptură în limba poporului, să se înființeze școli conduse de protestanți și să se publice o Mărturisire oficială de credință. Patriarhii nu primesc. El are totuși îndrăzneala să compună și să publice ca în numele lor o Mărturisire de credință, pe care calvinii au răspândit-o apoi larg în mai multe traduceri. Această Mărturisire de credință a fost tradusă și în limba greacă, imitându-se cu succes scrisul lui Chiril Lucaris (plastografia era foarte obișnuită în secolul al XVII-lea)”. Citat după revista „Biserica Ortodoxă Română”, număr festiv anul LX, nr. 9-10, sept.-oct., 1942, p. 463.

susținute de regii Franței; Henric IV (1589-1610) și Ludovic XIII (1610-1643), cu cardinalul Richelieu și de Mathis (1612-1619 și Ferdinand II (1619-1637), ai Austriei (Germaniei), patriarhii greci au trebuit să recurgă la înblânzirea demnitarilor turci cu bani și la protecția ambasadurilor celorlalte state. În același timp au înființat școli, au trimis clerici distinși în țările în care era combătută Ortodoxia, au trimis tineri la studii, pentru a-i pregăti să susțină lupta împotriva propagandei romano-catolice, au tipărit și răspândit cărți ortodoxe apologetice și polemice și au stat în contact cu reprezentanți de seamă ai frontului antipapal din Apus...”²⁴

În astfel de împrejurări este explicabilă, dar nu justificată din punct de vedere creștin, apariția unei Mărturisiri calvinizante sub semnătura unuia dintre cei mai mari patriarhi ecumenici din Istorie: „În tot cazul nu se știe anume ce s'a petrecut între Fanar și Legatia olandeză din Constantinopol. Moartea violentă, neprevăzută, a patriarhului, nu i-a dat timp să se explice, astfel că valurile grele ale Bosforului au dus și au acoperit, cu trupul lui și marelui lui secret și drama greu de descifrat, care s'a petrecut în sufletul lui”²⁵

Apariția Mărturisirii lui Dositei avea ca scop restabilirea categorică și precisă a adevăratei învățături ortodoxe, combătând afirmațiile greșite ale celei apărute sub numele lui Chiril Lucaris. De aici caracterul ei polemic și unele exagerări ale ei.

Mărturisirea lui Petru Movilă, deși aprobată de sinodul de la Iași în 1642, avea să vadă lumina tiparului, în grecește, de-abia peste un sfert de veac. În acest răstimp, cu toată acțiunea de lămurire a Bisericii Ortodoxe, colectivă, prin sinoade, sau particulară, învățătura adevărată a Bisericii noastre forma subiectul unor controverse aprinse și interminabile între protestanți și romano-catolici. Astfel, în disputa asupra transubstanțierii dintre jansenii Nicole și Arnauld de o parte și calvinistul Jean Claude, de alta, acesta din urmă cită în sprijinul învățăturii sale, câteva locuri luate din Mărturisirea patriarhului Chiril Lucaris. Mai mulți teologi răsăriteni, printre care Nicolae Milescu Spătarul – în opera amintită mai sus –, și patriarhul Nectarie, înaintașul lui Dositei la scaunul patriarhal, au luat față atitudine împotriva afirmațiilor lui Jean Claude.²⁶ Atât protestanții cât și romano-catolicii lăsa impresia că sunt nedumeriți asupra adevărului. Pe de altă parte, patriarhul Dositei, spirit îndeosebi practic, a ținut seama de primejdia care pândeste în tot momentul pe adversarii romano-catolicismului; de aceea politica sa bisericească, ca și spiritul teologiei sale a accentuat o apropiere de romano-catolicism, combătând, implicit, cu asprime, protestantismul. De aceea și el, ca și Nicolae Milescu Spătarul va scrie opera tot la cererea unui ambasadur francez romano-catolic – cel dintâi la a lui de Pomponne, ambasadurul Franței la Stockholm, cel de al doilea la cererea lui Olivier de Nointel, ambasadurul Franței la Constantinopol –, de a-i prezenta o Mărturisire întărită de semnăturile tuturor patriarhilor.

24 Idem, *op. cit.*, ibidem, pp. 456-457.

25 I. Carmiris, *Ἐκδοξία καὶ προεστατισμός*, t. I, p. 217.

Cei care vor să aprofundeze problema autenticității Mărturisirii lui Chiril Lucaris, așa cum reiese din atitudinea lui față de ea, apoi judecata teologilor ortodocși, protestanți și romano-catolici asupra ei, se pot documenta pe larg din studiul Prof. I. Mihălcescu, cit. supra, **Les idées calvinistes du Patriarche Cyrille Lucaris**.

Textul și titulatura, ca și autentificarea acestei Mărturisiri sunt expuse de I. Mihălcescu, în **Les idées calvinistes du Patriarche Cyrille Lucaris**, pp. 7-8. Traducerea ei a fost făcută în românește în rev. „Candela”, anii LIII-LIV, 1942-1943, pp. 173-202, în note subliniare la traducerea „Mărturisirii lui Dositei”, de Prof. dr. Vasile Loichită.

26 Vezi I. Mihălcescu, **La Théologie Symbolique...**, cit. supra.

b) **Autorul** acestei Mărturisiri, este însuși patriarhul Dositei²⁷. Născut la 31 mai 1641, într'un sat de lângă Corint, moare în februarie 1707; de la vârsta de 28 de ani neîmpliniți, el a fost timp de 38 de ani patriarh al Ierusalimului. A fost un auto-didact; cunoștea numai limba maternă, araba și turca; totuși, în veacul său era socotit drept unul dintre cei mai erudiți greci. A petrecut o bună parte în „periodie” prin Țările Române, de a căror dărnicie s'a bucurat, unde și-a tipărit și o parte din cărțile sale, și din care și-a făcut „un al doilea Patriarhat al Scaunului său”, potrivit obiceiului veacului.

A luptat, pe teren dogmatic, pentru introducerea în Teologia ortodoxă, oficială, a termenului romano-catolic *μετουσίωσις* – transsubstantiație²⁸, deși până la urmă a redus însemnătatea acestei lupte, declarând, în Mărturisirea sa, (definiția a XVII-a), că prin cuvântul acesta nu se explică modul prin care se prefăce pâinea și vinul în trupul și sângele Domnului, ci numai se accentuează realitatea acestei prefaceri. Aceasta, probabil, în urma neîncetărilor lupte cu partida celor ce nu primeau acest termen, și pe care a combătut-o ca „protestantă”, deși ea pune înaintea Tradiției când susținea termenul *μεταβολή* – prefacere, în locul lui *μετουσίωσις*²⁸. A fost personalitatea bisericească cea mai proeminentă a timpului său în Biserica Răsăriteană, iar Mărturisirea sa a adus un real folos Bisericii pentru limpezirea chestiunii adevăratei învățături ortodoxe, devenită confuză pentru apusenii prin Mărturisirea lui Chiril Lucaris. (La lucrarea ei s'a folosit și de o lucrare similară, pe care o făcuse, înaintea lui, Meletie Sirigul; aceasta a publicată la București împreună cu alta, a lui Nectarie al Ierusalimului, care a folosit-o și el).

c) Scopul cu care a fost prezentată Mărturisirea lui Dositei unui sinod era îndoit: mai întâi, trebuia să se facă dovada că Mărturisirea particulară a lui Chiril Lucaris nu angajează decât pe autorul ei; al doilea, se cădea să se formuleze învățătura Bisericii Ortodoxe: aceasta intra în competența sinodului.

Sinodul s'a adunat în anul 1672. El a început prin combaterea Calvinismului și a ideii că Biserica Ortodoxă s'a calvinizat, datorită Mărturisirii pusă fals sub numele lui Chiril Lucaris. Chiar dacă s'ar admite că el este autorul ei, ea n'are nici o autoritate; hotărăște sinodul, deoarece a fost emisă fără știrea Bisericii și fără semnătura celorlalți arhieri ai sinodului patriarhal.

După actele ședințelor sinodale urmează Mărturisirea lui Dositei aprobată de Sinod; poartă numele de „Pavăza Ortodoxiei” – *Ἀσπίς Ὁρθοδοξίας* – și împreună cu aceste acte este intitulată de Dositei „Scurtă Mărturisire spre mărturie înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor, cu conștiința sinceră și fără nici un fel de prefăcătorie”.

Mărturisirea lui Dositei combate unul câte unul punctele de credință expuse în Mărturisirea lui Chiril Lucaris. De aceea ea este împărțită în 18 capitole și 4 întrebări și răspunsuri ca și aceea pe care o combate. Expune învățătura despre Sfânta Treime (cap. I), despre Sfânta Scriptură (cap. II), despre libertatea omenească și predestinația relativă (cap. III), despre creație și Providență (cap. IV, V), despre păcatul strămoșesc (cap. VI), despre Taine etc.. Cele patru întrebări și răspunsuri tratează despre Sfânta Scriptură (I),

27 A se vedea, în legătură cu acest pasaj, P.P. Panaitescu, Patriarhul Dositei al Ierusalimului și Mitropolitul Dositei al Moldovei, în rev. „Biserica Ortodoxă Română”, 64, 1946, pp. 93-109.

28 Vezi N. Chițescu, profesor agregat, *O dispută dogmatică din veacul al XVII-lea, la care au luat parte Dositei al Ierusalimului, Constantin Brâncoveanu și Antim Ivireanul*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română”, anul LXIII, 1945, nr. 7-8, iulie-august.

despre claritatea ei (II), despre cărțile care o formează (III) și despre sfinți, icoane, monahi, post (IV) etc..

Protestanții au învinuit pe Dositei că s'a lăsat înrăurit de romano-catolicism. Formal și exterior se poate admite că Dositei a acționat, întreprinzând lucrarea aceasta împotriva Mărturisirii lui Chiril Lucaris, sub înrăurirea ambasadorului Olivier Nointel, care trebuia să ajute propaganda anti-calvină aducând o dovadă zdrobitoare împotriva afirmațiilor lui Jean Claude. De asemenea s'a arătat că multe dintre formulele lui sunt asemănătoare celor romano-catolice, ca și metoda și izvoarele în general. S'a mai spus că această slăbiciune este explicabilă prin faptul că izvorul său principal era dat de teologi ortodocși care cunoșteau și foloseau din plin izvoare și metode scolastice apusene, ca Gabriel Sever și mai ales Meletie Sirigul. Influența romano-catolică s'ar fi manifestat mai ales în patru învățături principale ale mărturisirii sale: cea despre primirea cărților „apocrife” alături de cele „canonice” și alături de cele „bune de citit”, fără nici un discernământ; oprirea laicilor de la citirea Sfintelor Scripturi; folosirea termenului *μετουσίωσις* lipsa de claritate asupra locului intermediar între rai și iad. Toate aceste acuzații n'au decît o îndreptățire relativă. Astfel, folosirea unor expresii apropiate de ale formulelor oficiale, sinodale, romano-catolice, privitoare la prezența reală în dumnezeiasca Euharistie se poate admite, ținând seama de faptul că, asupra acestui punct, învățătura noastră este identică cu aceea.

În ce privește cele patru puncte care sunt reproșate îndeosebi Mărturisirii lui Dositei, ele se explică prin pornirea sa, momentană, împotriva oricărei apropieri de puncte de vedere protestante. Fără îndoială că lipsa de nuanțare tradițională a celor trei categorii de cărți vechi-testamentare s'ar putea interpreta că s'ar datora greutății de a ridica în momentul istoric, respectiv, încă o problemă spinoasă, care ne apropia tot de protestanți; însăși faptul că până astăzi Biserica Ortodoxă n'a luat o hotărâre oficială, arată gravitatea ei. Tot pornirii sale împotriva oricărei apropieri de învățătura protestantă se datorește oprirea mirenilor de la citirea cuvântului lui Dumnezeu.

Asupra purgatoriului, Dositei a dat explicații mulțumitoare din punct de vedere ortodox într'o scriere de mai târziu a sa. Problema lui *μετουσίωσις* este mai complexă: în măsura în care pentru explicarea tainei dumnezeieștii Euharistii se folosesc categoriile filozofice aristotelice, de substanță și accidenti, se aderă la această filozofie. În acest caz nu se poate realiza o unanimitate a credincioșilor. Dar, în măsura în care se dă acestui termen aceeași însemnare ca și lui *μεταβολή*, *μεταρρύθμισις*, *μεταποίησης* etc., expresii tradiționale consacrate, el nu înnoiește cu nimic explicația. (În acest caz însă rămâne, deschisă întrebarea: dacă nu aduce nimic nou, de ce să-l preferăm pe acesta, străin de Tradiția patristică, și creație a scolasticii evului mediu, pe temeiul filozofiei aristotelice? De ce această luptă înverșunată împotriva celor care susțineau termenii tradiționali – mergând până la condamnarea lor în sinod? Trebuie să vedem aici aceeași grijă, exagerată poate, a ierarhului ortodox ca nu cumva să rămână neîndestul de precizată pentru eterodocși poziția Bisericii noastre într'o problemă centrală, servindu-se de chiar terminologia lor, care, însă, n'a obținut niciodată consimțământul tuturor teologilor ortodocși²⁹.

29 Pentru poziția noastră în această problemă, vezi nota precedentă. Amintim cuvintele pe care le adresează profesorul Ioan Cariofil, nepotul lui Hrisant, viitorul Patriarh (1707-1731): „Noi nici nu introducem ceva

Valoarea acestei Mărturisiri este mare, ținând seama de împrejurările istorice în care a apărut și de nevoile cărora le-a făcut față. Ea rămâne până astăzi singurul document cu autoritate, explicit, privitor la predestinație, de pildă, pentru Răsăritul ortodox. Totuși ea n'a obținut niciodată adeziunea tuturor teologilor ortodocși asupra tuturor articolelor ei, precum am arătat mai sus. Este un document de însemnătate mare, din punct de vedere istoric, privind un moment al Istoriei Bisericii noastre și îndreptat unilateral împotriva protestanților.

Nepotul patriarhului Dositei, patriarhul Hrisant Notara, cu consimțământul celorlalți patriarhi a trimis Mărturisirea aceasta Sfântului Sinod rus, cu prilejul recunoașterii lui de răsăriteni; iar în 1723 a fost trimisă și neconformiștilor englezi („nonjurors”). Ea a fost foarte prețuită de teologii ruși și cunoscută sub numele de „Epistola Prea Sfinților Patriarhi ai Bisericii sobornicești a Răsăritului despre credința ortodoxă”, dar citată prescurtat, de obicei „Epistola Patriarhilor”. A fost tradusă și publicată de profesorul dogmatist Vasile Loichiță.³⁰

3. Anexă: Enciclica Patriarhilor ortodocși de la 1848.

a) Justificarea menționării ei aici este motivată de actualitatea cuprinsului ei de strălucirea cu care i-a ajuns ea scopul și de autoritatea care o acoperă.³¹

Enciclica Patriarhilor ortodocși nu este o Mărturisire de credință în sensul strict al cuvântului, dacă ținem seama de scopul urmărit. Ea poate, însă, împlini un gol între Mărturisirile de credință.

Am văzut că Mărturisirea Ortodoxă este o expunere irenică și pozitivă, fără colorit precis de controversă, în așa măsură încât până astăzi cercetătorii încă nu sunt de acord dacă este îndreptat împotriva protestanților sau romano-catolicilor. Mărturisirea lui Dositei ia atitudine energică față de protestanți; același obiectiv îl va urmări și Mărturisirea lui Critopulos, ca și Răspunsurile lui Ieremia. Numai privitor la Biserica Romano-Catolică nu avem o Mărturisire, care să precizeze cu autoritatea cuvenită atitudinea Bisericii noastre față de înnoirile de tot felul de care s'a făcut vinovat romano-catolicismul de-a lungul unui mileniu, cu toate că nume strălucite, începând cu Fotie (cu Enciclica sa din 1867) și cu Cerularie (cu actele sinodului din 20 iulie 1054), și continuând

nou, nici nu schimbăm ceva ce am aflat bun; noi ținem cu tărie ceea ce s'a poruncit de sinod și e recunoscut de sfințele învățături ale Bisericii, – și în toate treburile creștinești și bisericești, ne întemeiem în modul cel mai categoric pe cuvintele voastre.

Voi, dimpotrivă, introduceți înnoiri și schimbați ce e vechi, întrucât vă preocupați cu lucruri nefolositoare; voi scrieți Mărturisiri și expuneri ale credinței voastre, ca și când Biserica ar fi devenit cu totul săracă în zilele noastre și ar fi fost jefuită de tot ce are, părăsiți cuvintele fixate de Sfinții învățători pentru înțelegerea Sfintei Împărtășanii și învățați „transsubstanțiată...”. Voi primiți toată absurditatea catolicilor privitoare la această venerabilă Taină, împreună cu straniu cuvânt „transsubstanțiere” și în învățătura voastră pomeniți și de expunerile lui Sirigul, pe care el le-a făcut la Iași, ca să dovedească „transsubstanțiată”. Mitropolitul Hrisostom Papadopoulos, *Die ausseren Einflüsse auf die Orthodoxe Theologie im XVI und XVII Jahrhundert*, în „Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 Novembre-6 Décembre, 1936”, Atena, 1939, pp. 204-205.

Sinodul din 1691 ținut la stăruințele lui Dositei la Constantinopol, a justificat astfel folosirea cuvântului transsubstanțiere: „este cunoscut de mai înainte” și nu înseamnă altceva decât „prefacerea”. „De aceea, a putut încheia profesorul Hrisostom Papadopoulos, cu acest termen s'a învățat aceeași învățătură ca și cu termenii tradiționali”.

³⁰ În rev. „Candela”, anii LIII-LIV, 1942-1943, pp. 173-256, cu o anexă.

³¹ Toate citatele și informațiile le luăm din **Enciclica Patriarhilor ortodocși de la 1848**, traducere în rev. „Biserica Ortodoxă Română”, anul LIII, nr. 11-12 noiembrie-decembrie, 1935.

cu atâția controversiști din evul mediu până azi, au rămas legate de această lucrare de apărare a dreptei credințe. Enciclica patriarhilor ortodocși de la 1848 umple cu prisosință acest gol. Ea este întărită de împătrita autoritate a tuturor Patriarhatelor ortodoxe, la care se adaugă aceea a sinoadelor patriarhiilor de la Constantinopol, Antiohia și Ierusalim³². Este o combatere a principalelor erori comise de romano-catolicism în toate domeniile vieții bisericești, arătând în același timp dreptarul adevărului care este Biserica Ortodoxă. Este un răspuns la o provocare a Papei Piu al IX-lea, care invita Biserica Ortodoxă să se unească cu cea romano-catolică, făgăduindu-i tot felul de privilegii. Și întrucât Enciclica papală polariza toate argumentele în jurul autorității Sfântului Scaun, Enciclica ortodoxă îi opune adevărata autoritate care este aceea a Bisericii ecumenice. Apoi, întrucât Enciclica papală trecea ușor peste multe chestiuni foarte însemnate, cea ortodoxă stăruie asupra lor, luând contur de expunere doctrinală în care se combat iubirea de putere și principalele inovații ale papalității. Într'un cuvânt, deși această Enciclică n'a fost răspândită în toate Bisericile Ortodoxe – unele dintre ele nefolosind-o sub nici o formă –, totuși credem că i se poate recunoaște cel puțin ca și Răspunsurile Patriarhului Ieremia al II-lea, rolul de Mărturisire, (cu accentuat caracter controversist), din pricina autorității cu care e investită, a însemnătății și actualității ei.

b) Împrejurările în care a apărut această Enciclică arată o creștere prestigiului papei, nu numai în sânul Bisericii sale, ci și în afară. Papa Piu al IX-lea, om cu bogată activitate, autoritate și ambiție, este cel care decretează dogma nepăteții zămislirii și aceea a infailibilității papale, proclamându-se tradiția vie – „Eu sunt Tradiția” –, și „calea, adevărul și viața”, în locul Mântuitorului. Pretensiile sale în afară mergeau până la unirea sub conducerea sa a tuturor Bisericilor ortodoxe, protestante și anglicană. El este favorizat și de evenimentele timpului și anume, de alianța franco-anglo-turcă împotriva Rusiei.

În același timp, prin înființarea Patriarhatelor naționale, începe să scadă prestigiul Patriarhiei ecumenice.

Situația îndreptătea toate speranțele papei, așa încât în 1847 înființează și el un patriarhat latin la Ierusalim, cu Giuseppe Valerga, precum și o serie de episcopii în Rusia, la 1250, în România, la 1853, în Atena la 1875 consolidând pozițiile romano-catolice în Olanda și Anglia și întemeind școli, congregații și misiuni pentru tot Răsăritul creștin.

În aceste împrejurări Papa Piu al IX-lea a socotit că sosit timpul să cheme în „brațele părintești” pe ortodocșii „schismatici”, făgăduindu-le ajutor și protecție politică, respectarea riturilor și a privilegiilor ierarhiei. El se adresează mai întâi clericilor și credincioșilor catolicilor, îndemnându-i la lucru pentru întărirea credinței și a unității spirituale în jurul pontifului suprem. Apoi se adresează răsăritenilor îndemnându-i din răspuneri „să intre în comuniune cu sfântul Scaun a lui Petru”³³, temelia adevăratei Biserici creștine. Nenorocirile venite din partea necreștinilor peste răsăriteni sunt, zice el, o consecință a despărțirii lor de Roma și aceștia vor scăpa de ele numai prin revenirea lor la Biserica romano-catolică.

Dar unirea ar fi însemnat o agravare a situației dogmatice, liturgice și canonice anterioară schismei. Îndrăzneala de a se cere ortodocșilor, primirea ereziilor și înnoirilor de tot felul, în frunte cu primatul papal, ca și cum ei ar fi fost cei răătăciți și înnoitori și de a li se anunța că li se vor lăsa slujbele sfinte după ce vor fi puse de acord cu înnoirile apusene, a produs o indignare

³² Vezi **Enciclica Patriarhilor ortodocși de la 1848**, în revista „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 11-12, 1935.

³³ Apud, idem, *ibidem*, p. 51.

lesne de înțeles. De aceea răspunsul patriarhilor ortodocși și al sinoadelor patriarhale din mai 1848, este o respingere categorică, rostită de la înălțimea conștiinței posesiunii tezaurului dogmatic, ecumenic, patristic, sinodal și tradițional.

c) În privința autorului sunt două păreri: Una se bazează pe informația eruditului grec Pițiplos (renegat și apoi revenit la Ortodoxie), după care autorul ar fi Constantin Iconomos, autor al multor opere dogmatice, prețuit nu numai în Grecia, ci și în alte țări ortodoxe. Această părere o împărtășesc profesori ca renumitul patrolog grec Dimitrie Balanos și Hrisostom Papadopoulos³⁴.

Actualul profesor de Teologie Dogmatică și Simbolică de la Facultatea de Teologie din Atena, Ioan Karmiris, ne dă de știre, recent³⁵, despre o altă părere, după care la întocmirea ei ar fi colaborat cu patriarhul Antim al VI-lea al Constantinopolului medicul teolog Ștefan Karatheodoris și Ilie Tantalidis și poate și fostul patriarh al Constantinopolului, Constantinos I, care a publicat de asemenea un răspuns la enciclica papală. Enciclica s'a mai publicat în 1863, cu un adaos lung, făcut probabil de Ștefan Karatheodoris.³⁶

Cuprinsul ei este împărțit în 23 de paragrafe. Cele dintâi opt formează o Introducere generală asupra stării Bisericii romano-catolice, dând principii și exemplificări concludente; paragraful al 9-lea face trecerea la Enciclica papală care este combătută punct cu punct în paragrafele 10-23. În cel dintâi paragraf se stabilește un principiu și un fapt: Învățătura creștină trebuie păstrată curată așa cum a fost lăsată de Mântuitorul, transmisă de Sfinții Apostoli, de Sfinții Părinți și de sinoadele ecumenice. În trei paragrafe următoare se arată că dintru început s'au ivit erezii în Biserică, pe care ea l-a combătut până la dispariție: așa s'a întâmplat cu toate începând cu arianismul, așa se va întâmpla și cu „papismul” (paragr. 4). Se știe că prima mare erezie inventată de Biserica romno-catolică este „Filioque”, pe care Enciclica apuseană n'o menționează și pe care cea ortodoxă o combate ca blasfematorie. Ea a deschis drumul unui cortegiu întreg de erezii și inovații, privind și Sfintele Taine, care împreună formează „papismul”. Romano-catolicii au săpat prăpastia „cu mâinile lor”, nesupunându-se Tradiției dumnezeiești, creată de Sfinții Părinți în sinoade (paragr. 6-7). În paragr. 8 se arată primejdia propagandei latine și se protestează împotriva prozelitismului romano-catolic. Iată de ce Enciclica papală este socotită ca o miasmă în adevărata Biserică, cea ortodoxă (paragr. 9).

Enciclica aceasta nu aduce pace și afecțiune, ci minciună și absurdități, de care nu se va lăsa nimeni înșelat (paragr. 10). Din datoră de a întări pe cei dreptcredincioși în Ortodoxia lor se trece la combaterea afirmațiilor ei, începând cu primatul papal: Episcopatul lui Petru este o simplă tradiție greșită; departe de a fi „căpetenia” Apostolilor, el a fost judecat și muștrat de ei, iar „piatra”, pe care s-a întemeiat Biserica, este mărturisirea despre dumnezeirea lui Iisus. Nu există Biserică regională mai presus de sinoade și nu Ortodoxia se judecă după scaunul roman, ci scaunul se judecă după Ortodoxie (paragr. 11). Biserica Ortodoxă păstrează, cu toate riscurile, numai credința nealterată, pe când papalitatea tinde neconștient la mărirea puterii, cu orice preț.

34 Vezi D. S. Balanos, art. Οικονόμος Κωνσταντίνος, ὁ ἐξ Οικονόμων ἰν Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαιδεία, t. XVIII, Atena, 1932, pp. 759-761 și Hrisostom Papadopoulos, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, ibidem, p. 74 și nota 2.

35 Vezi Ioan N. Karmiris, profesor la Facultatea de Teologie din Atena, comisar regal pe lângă Sfântul Sinod al Bisericii Greciei, Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνῆμειά τῆς Ὁρθόδοξου καθολικῆς Ἐκκλησίας vol. II; 1, ianuarie-martie 1956, p. 124.

36 Titlul ei complet este: „Epistola enciclică a Bisericii celei una, sfântă, catolicească și apostolească, către ortodocșii de pretutindeni”.

Dorința de supremație a papilor a prefăcut întâietatea frățească în stăpânire lumească (paragr. 12). Întâietatea scaunului papal nu e o rânduială de origine apostolică, ci în legătură cu capitala imperiului în care se găsea. Vechii papi au recunoscut principiul libertății Bisericii și autoritatea sinoadelor ecumenice (paragr. 13). Patriarhii recunosc aceeași întâietate scaunului din Roma cea nouă (paragr. 14). Supunând pasajul privitor la aclamația sinodului al IV-lea ecumenic unei analize strânse, se arată că ea nu constituie un argument în favoarea primatului papal; altfel ar trebui să se aplice astfel și Sf. Chiril al Alexandriei, care a fost și el amintit în acea aclamație (paragr. 15). Paragr. 16 combate pretenția infailibilității papale, formulată de Papa Piu a IX-lea înaintea sinodului de la Vatican.

În paragraful următor, se trag concluziile care decurg din cele procedente pentru romano-catolici: este tot atât de neevlavios și necanonic a se realiza intențiile papei, de a se atinge de dogmele, liturghiile și ierurgiile ortodoxe tradiționale, pe cât de salutar și necesar este să se înlăture înnoirile latine. În Biserica Ortodoxă nu s'au introdus lucruri noi, deoarece însuși corpul Bisericii este apărătorul religiei. Dacă papa vrea sacrificii de la alții, să dea el însuși exemplul spre satisfacerea autorității Evangheliei și a sinoadelor (paragr. 17).

Paragr. 18-23 se adresează ortodocșilor: Enciclica recomandă ierarhiei să păstreze învățătura Bisericii ecumenice, ferindu-se de lupii răpitori și urmând căile Sfinților Părinți (paragr. 18). Îndeamnă poporul drept-credincios să reziste încercărilor diavolești (paragr. 19), învățătura ortodoxă nesuportând schimbare, nici prin adăugare nici prin ciuntire, fiind superioară și desăvârșită. Cel ce o alterează cade sub grea anatema ca un apostat și blasfemiator împotriva Sfântului Duh (paragr. 20). Părinții, Liturghiile, sinoadele, canoanele sunt gloriei și garanții, care ne vin din Răsărit, de unde au primit creștinismul toate popoarele, chiar și Roma (paragr. 21). Răspunsul la Enciclică face apel la dragostea filială a credincioșilor ortodocși (paragr. 22) și se termină cu citate biblice și formule de încheiere.

Caracterizare. Ca și Mărturisirea lui Dositei, „Răspunsul” Patriarhilor ortodocși este un act care rezumă o atitudine cristalizată de-a lungul istoriei, dar a cărei apariție se datorește unei provocări adverse, într'un moment al acestei istorii. Provocarea a părut atât de neîntemeiată și chiar atât de absurdă, încât răspunsul Patriarhilor, cu toată solemnitatea și durerea pe care cu greu o ascunde, nu este lipsit de ironii și asprimi meritate la adresa papalității. Un ortodox l-a caracterizat astfel: „Dacă alocuțiunea scaunului Romei nu face să se audă decât cuvinte blajine și nu aduce decât argumente superficiale, aceasta este desigur pentru că orice agresiune are nevoie să împrumute forme, care îi atenuează nedreptatea. În schimb, dacă replica colectivă a Episcopatului oriental vădește mai multă vehemență, o energie mai sinceră, și dacă dovezile ce aduce contra afirmațiilor romane se colorează uneori de indignare, este pentru că o serie flagrantă de antecedente grave, de atacuri zilnice și parțiale, imprimă un caracter de ostilitate cuvintelor Enciclicei (latine), cele mai inofensive în aparență.”³⁷

Enciclica Patriarhilor orientali redă cu fidelitate atitudinea Bisericii Ortodoxe față de cea papală; ea este un document de o deosebită valoare dogmatică, având autoritatea celor patru Patriarhate ortodoxe.

37 A. de Stourdza, *Avertisment*, introducere la *Lettre encyclique de S.B. le pape Pie IX aux chrétiens d'Orient et des synodes de l'Eglise d'Orient*, trad. din grec. par le dr. Démétrius Dallas, Paris, 1850), p. 8; apud, idem, ibidem, p. 75.

B. Mărturisirile secundare ale Bisericii Ortodoxe

1. Mărturisirea lui Ghenadie Sclarul. 2. Răspunsurile Patriarhului Ieremia al II-lea. 3. Mărturisirea lui Mitrofan Critopulos. 4. Catehismele Bisericii Ortodoxe.

1. *Mărturisirea lui Ghenadie Sclarul. a) Împrejurările în care a fost compusă. b) Cuprinsul și c) Caracterizare. 2. Răspunsurile Patriarhului Ieremia al II-lea: a) Autorii. b) Cauza împrejurărilor și cuprinsul corespondenței dintre Patriarh și teologii din Tübingen. c) Însemnătatea Răspunsurilor lui Ieremia al II-lea. 3. Mărturisirea lui Mitrofan Critopulos: a) Autorul. b) Împrejurările compunerii și cuprinsul Mărtisirii sale. c) Autoritatea ei. 4. Catehismele Bisericii Ortodoxe.*

1. Mărturisirea lui Ghenadie Sclarul³⁸.

Mărturisirea lui Ghenadie Sclarul este unică în felul ei. Este o expunere generală a învățaturii creștine făcută la cererea sultanului Mohamed al II-lea, după cucerirea Constantinopolului. Este cea mai veche dintre Mărturisirile de credință trecută în colecțiile obișnuite, de până acum.³⁹

Mare predicator, om de o vastă cultură și încărcat de onoruri și slujbe înalte, ca profesor de Teologie, secretar imperial și judecător general al grecilor, luând parte activă la toate marile evenimente ale timpului său, ca sinodul unionist de la Ferrara-Florența, lupta împotriva unirii și căderea Constantinopolului; Ghenadie este ales patriarh după acest dezastru. Sultanul, care voia să reorganizeze imperiul, a aflat în el un personaj interesant, cu care s'a întreținut în privința problemelor religioase de trei ori, vizitându-l la reședință și dându-i privilegii de prinț în împărăția sa.⁴⁰

După a doua convorbire cu patriarhul, sultanul, om învățat, cunoscând șase limbi și umanist, l-a însărcinat să-i prezinte o Mărturisire de credință. Titlul dat ei de autor arată că a fost prezentată Sultanului⁴¹. Acesta i-ar fi cerut alta, care a și circulat sub titlul

38 Despre autor, vezi I.E. Mesoloras, *op. cit.*, supra, t. I, pp. 66-67; Ernest Julius Kimmel, *Prolegomena, la Monumenta fidei Ecclesiae Orientalis, pars I.* (Jena, 1850), pp. 2-21, și Asistent Diacon I. Pulpea-Rămureanu, *Ghenadie II Sclariu, primul patriarh ecumenic sub turci*, în rev. „Ortodoxia”, anul VIII, nr. 1, ianuarie-martie 1956, pp. 72-109.

39 Până la apariția colecției profesorului F. Karmiris de la Atena, intitulată, „Monumentele dogmatice și simbolice ale Bisericii Ortodoxe sobornicești”, în 1952, în 2 vol. de 1067 pp., și care, după simboalele de credință și Sfânta Liturghie, continuă cu Enciclica Patriarhului Fotie și dă un număr de 27 asemenea „monumente”.

40 În a sa *Historia Ecclesiastica Turco-Graecorum*, II, 108 sq, filo-elenistul protestant Martin Crusius istorisește cu lux de amănunte, printre altele că patriarhul a fost declarat căpetenia și supremul judecător al creștinilor, în afacerile civile – ca și al episcopilor de altfel; că bisericele, cu proprietățile lor au rămas pe seama comunităților ca și spitalele și alte instituții culturale și de binefacere, existente la cucerirea Constantinopolului. Cf. Prof. Ioan Mihălcescu, *Istoria Bisericii universale de la 1054 până azi*, ed. II-a, București, 1922, pp. 94-95.

41 Publicată în ed. Mgr. Louis Petit-X, A. Siderides-Martin Jugie, *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios*, t. III, Paris, 1930, pp. 434-452.

Despre calea mântuirii oamenilor.⁴² Titlul celei dintâi variază după ediții.⁴³ Cel mai potrivit ni se pare **Mărturisirea lui Ghenadie Sclarul**.

b) **Cuprinsul** ei este următorul: este împărțită în 20 de capitole, (dintre care ultimele 8 sunt neautentice). Ea vorbește despre Dumnezeu unul și în trei Persoane, pe care le numește Ἰδιώματα τοῦ Θεοῦ (cap. I). Arată că acest Dumnezeu, creator a toate, are toate perfecțiunile (cap. II). Prin acele τρία Ἰδιώματα El trăiește veșnic în Sine Însuși: ele se numesc ipostase (cap. III). Aceste Ipstase se aseamănă cu cel 3 funcțiuni sufletești (cap. IV). Ele sunt împreună-lucrătoare (cap V). Se exprimă pe scurt taina Întrupării (cap. VI). Se explică unirea celor două firi prin unirea sufletului cu trupul (cap. VII). Se descrie pretutindenitatea Mântuitorului (cap. VIII). Se arată cum se manifestă atributele dumnezeiești (cap. IX) Se amintește Jertfa mântuitoare a Domnului (cap. X), Învierea și Înălțarea Lui (cap. XI). Vorbește despre nemurirea sufletului și răsplata viitoare (cap. XII).

Cele 8 capitole care urmează, tratează despre Întrupare și despre puterea apologetică a profeților, terminându-se cu o parte polemică cu necredincioșii. Ele sunt deosebite de cele precedente și sunt nepotrivite cu momentul istoric în care a scris Patriarhul Ghenadie această Mărturisire⁴⁴.

Caracterizarea acestei Mărtisirii: Este o Mărturisire particulară, de o valoare deosebită dacă este judecată în ambianța apariției ei și se ținte seama și de faptul „că expune învățătura năzuind să aplaneze adversitățile musulmane față de religia creștină. Mesoloras, marele simbolist grec, o laudă pentru că dezvăluie principalele dogme și în ea e vizibil duhul ortodox și elin, în general. Tot el o găsește cu înclinări spre platonism, după Kimmel, de altfel.⁴⁵

S'a făcut o mică rezervă de către cercetători: În cap. I și III, Ipstasele dumnezeiești sunt numite Ἰδιώματα – însușiri. E o greșală de exprimare, poate intenționată, pentru ca să se evite impresia de triteism față de mohamedanii strict monoteiști.

2. Răspunsurile Patriarhului Ieremia al II-lea.

a) Autorii acestor Răspunsuri, date unor teologi protestanți de la Tübingen, care se interesau de învățătura Bisericii Ortodoxe, sunt: Patriarhul Ieremia al II-lea al Constantinopolului, căruia și se atribuie nu numai fiindcă și le-a însușit în calitatea lui oficială, ci și fiindcă a colaborat la ele cu secretarul său, protonotarul Patriarhiei, Teodosie Zigomala. Unii dintre protestanții contemporani cu ei le atribuiesc, însă, exclusiv lui Teodosie Zigomala, secretarul lui, pe motivul că pe când acesta avea reputația de a fi „bărbat prea învățat și prea înțelept” (cum îl numește marele filoelin, Martin Crusius), dimpotrivă patriarhul Ieremia n'ar fi avut pregătirea necesară unei asemenea lucrări. Dar Teodosie Zigomala el însuși mărturisește o oarecare colaborare numai în ce privește

42 Apud idem, *ibidem*, p. 453, ortodocșii ca Mihălcescu n'o recunosc.

43 Vezi, de pildă, pe cele date de autorii lucrării din nota precedentă; apoi E.I. Kimmel, *op. cit.*, I, p. 11; Pr. Prof. I. Mihălcescu, Θεσάρως τῆς Ὁρθοδοξίας *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechischen orientalischen Kirche*, Leipzig, 1904, pp. 17-21. Idem, *La Théologie Symbolique...*, p. 76; Mgr. Louis Petit. X, A. Siderides-Martin Jugie, *op. cit.*, III, pp. 434-453.

44 Cf. și Pr. Prof. I. Mihălcescu, *La Théologie Symbolique...*, p. 77.

45 E.I.Kimmel, *op. cit.*, p. 8; Mesoloras, *op. cit.*, p. 72.

Răspunsul la Confesiunea Augustana; iar Gerlach spune categoric că Zigomala a fost însărcinat în fața lui să-l elaboreze⁴⁶.

Patriarhul Ieremia s'a născut la 1536 și a primit suprema treaptă ierarhică la 15 mai 1572, păstorind, cu întreruperi, până în 1599. Teodosie Zigomala s'a născut în 1544 și a făcut studii adânci.

Correspondența a fost purtată de ei cu: Iacob Andreă, super-intendentul Bisericii din Tübingen, profesor și rector al Universității, învățat și mare cuvântător, care este unul dintre colaboratorii la vestita carte simbolică, **Formula de Concordie** (din 1580). Dorea cu înfocare cunoașterea reciprocă a celor două Biserici și unirea lor. Martin Crusius, mâna lui dreaptă, era marele filolog elenist și latinist al Universității. Dragostea lui pentru Grecia a fost atât de mare încât dorința lui de totdeauna și misiunea lui pe pământ credea că sunt predicarea Evangheliei curate în Elada. Lucrarea pentru propagarea elenismului printre ai săi este imensă. „Turco-graecia”, adică istoria grecilor de la căderea Constantinopolului până la 1600, este un izvor neprețuit de informații pentru răsăriteni. S'au găsit în biblioteca de la Tübingen nu mai puțin de 22 tomuri de propagare a elenismului printre ai săi... A contribuit ca puțini pe pământ la cunoașterea și înțelegerea reală a celor două Biserici și a ajutat și material Biserica și școlile grecești ale Constantinopolului.

b) Cauza, împrejurările și cuprinsul corespondenței ne sunt bine cunoscute. Încă din vremea lui Luther și Melancton, luteranii au manifestat un interes deosebit față de creștinii răsăriteni, deoarece credeau că ei au revenit la credința Bisericii primare și, ca atare, vedeau în aceștia niște aliați firești împotriva Bisericii înnoitoare romano-catolice. Misiunea diaconului Missos, de altă parte, arată că, de la început, și Bisericele răsăritene se interesau de scopurile protestantismului.

Pe de altă parte, însă, statele apusene au făcut din religie, câteodată, mijloace de răzbatere politică și economică, în țările străine și mai ales în Răsăritul apropiat. Așa se explică uneori lupta pentru atragerea creștinilor răsăriteni de partea protestanților și mai ales a romano-catolicilor, care s'a soldat nu rareori cu sfârșituri tragice, ca acela al lui Chiril Lucaris.

Aceasta este și explicația faptului că ambasadorul, cavaler David de Ungnad, al lui Maximilian al II-lea al Germaniei, la Constantinopol, în 1573, a luat cu sine pe teologul luteran Ștefan Gerlach ca predicator al legației; acesta era înarmat și cu câte o scrisoare de circumstanță a profesorilor săi, Martin Crusius și Iacob Andreă către Patriarhul Ieremia. Acesta din urmă scrie, printre altele, că nu se îndoiește că patriarhul va primi bine pe Gerlach, deoarece, zice el, „și noi și voi ne-am botezat într'un singur Mântuitor, Hristos, și credem în unicul Lui preț de răscumpărare a neamului omenesc și știm că El ne mântuiește, săvârșind aceasta numai prin Crucea Lui”⁴⁷. (Cu aceasta se accentua invizibilitatea Capului Bisericii și mântuirea „sola fide”). Neprimind nici un răspuns, ei au trimis din nou (la 3 martie 1574), câte o scrisoare, Crusius adăugând și omilia lui despre Împărăția lui Dumnezeu (după Luca 10), aconfesională după cuprins, deoarece fraza „care nu e lumească ci în minte și în conștiință” e îndreptată, după cum observă Hefe, împotriva concepției papale, lumești, despre Biserică. Aflând apoi de la Gerlach că patriarhul se pregătește să le răspundă, Crusius

46 Pentru toată această parte vezi I.E. Mesoloras, Συμβολική..., vol. I, p. 83 sq.

47 I.E. Mesoloras, op. cit., I, p. 89 sq., pentru tot acest paragraf.

a trimis a III-a scrisoare, la care a alăturat Mărturisirea Augustană în grecește (la 16 sept. 1574), deoarece pastorul scrisese că la Bizanț sunt mulți teologi distinși, cărora le-ar folosi. Scopul ei, după cum explică Andreă, era de a informa pe patriarh asupra credinței protestante spre a fi comparată cu cea ortodoxă.

Patriarhul le trimite prima sa scrisoare către sfârșitul aceluiași an. Din răspunsul său se vede că înțelesese perfect spiritul protestantismului și cât de mult s'a depărtat el de creștinismul autentic. Răspunsul lui e plin de blândețe și politicos, ca formă, dar ferm în fond. Astfel, privitor la omilia lui Crusius, scrie că într'adevăr unul este marele și adevăratul Păstor, Hristos; dar toți prepușii turmei sunt și ei urmași ai Săi și trăiesc ca niște imitatori ai Săi și se pot numi și ei după Har și participare, „buni păstori”, apărând astfel ierarhia bisericească. Referindu-se apoi la cuvântul Domnului, că „oile nu ascultă vocea năimitului...”, pe care protestanții îl înțelegeau în sensul că nu trebuie să primim învățături fără temei în Sfânta Scriptură, unicul izvor al credinței fiind Biblia, răspunsul urează ca protestanții să fie învredniciți de Dumnezeu să aibă de-a pururi credința noastră sănătoasă, să nu se poticneasă, nici să nu inoveze sau să se depărteze de la cele rostite în chip dumnezeiesc de Mântuitorul și de Sfinții Apostoli și ucenicii Săi, de cele șapte sinoade ecumenice și de ceilalți Sfinți Părinți teofori, care strălucesc și ne uimesc prin virtute; ci să păzească toate cele pe care le-a primit Biserica lui Hristos și ἐγγράφως, (în scris) și ὁγράφως (nescris). Cu aceasta s'a accentuat principala deosebire între izvoarele învățăturii Bisericii Ortodoxe și ale celei protestante, adică Sfânta Tradiție etc....

Dacă protestanții au aflat prilej de bucurie în faptul că patriarhul le-a răspuns, dezaprobarea învățăturilor lor noi i-a mirat și mâhnit. De aceea, la 20 martie 1575, au trimis o nouă scrisoare, arătând că ei au părăsit numai ce se depărtează de obiceiurile cele vechi, rămânând credincioși principalelor învățături privitoare la mântuire și îmbrățișând toate cele lăsate prin Apostoli, Profeti, Părinți teofori și Patriarh și cuprinse în credința celor 7 sinoade ecumenice. Tradiția, ei o păzesc atât cât îngăduie judecata și conștiința fiecăruia, înlăturând întâietatea formelor. Această expunere oarecum acoperită și lipsită de limpezime ținea să nu impresioneze neplăcut și să nu grăbească sfârșitul corespondenței.

La 16 noiembrie 1575, a urmat al II-lea răspuns semnat de patriarhul Ieremia, privind Mărturisirea Augustana. El precizează mai întâi că învățătura Mântuitorului s'a stabilit în Sfânta Scriptură și în Tradiția celor 7 sinoade ecumenice, așa încât noi, ortodocșii, primim tâlcuirea vechilor Părinți ai Bisericii. Însușirea mântuirii se face prin credință și fapte bune. Nădăjduiește că protestanții vor părăsi învățăturile cele noi, opuse iubirii de înțelepciune evanghelică, cu care sunt în armonie și sinoadele Ecumenice, ca și tâlcuirile cele adânci ale Bisericii vechi, la Evanghelie. Urmează cercetarea punct cu punct a Mărturisirii luterane Augustana, combătându-se toate abaterile de la adevărata învățătură a Bisericii ecumenice, și arătând totodată înălțimea și frumusețea acesteia. Apoi termină răspunsul prin îndemnul repetat ca protestanții să vină la Biserica Răsăriteană, supunându-se rânduielilor apostolice și sinodale.

La un an, Martin Crusius și Luca Osiander – în locul lui Iacob Andreă, plecat în Saxonia pentru redactarea **Formulei Concordiei** –, trimit patriarhului răspunsul, cu o Mărturisire, un tratat al dogmatistului Heerbrand, traduse în grecește de Crusius, (la 18 octombrie 1577) și o scrisoare. Se cercetează pe rând capitolele asupra cărora cele două Biserici sunt de acord și asupra cărora nu sunt de acord, începând cu acela al canonului adevărului și cerând ca Scriptura să fie recunoscută ca atare; iar interpretarea ei să se facă

prin ea însăși. Se dezvoltă următoarele capitole: 1. Despre purcederea Sfântului Duh și de la Fiul; 2. Despre liberul arbitru, inexistent la o omul căzut; 3. Despre mântuirea dată în dar, nu pentru faptele bune; 4. Despre două Taine; 5. Botezul se săvârșește prin întreită afundare, iar Euharistia cu azimă; 6. Despre rugăciuni și unele rânduieli, cea monahicească; de pildă, folosite în epoca primară.

În epilog roagă pe patriarh să-și însușească cele arătate de ei, spre slava Mântuitorului.

Între timp, Ieremia fusese înlocuit cu Mitrofan al III-lea și revenind la scaunul patriarhal după 9 luni, la moartea acestuia, reia legăturile cu protestanții, care, de astă dată, devin mai categorici, invitându-l să părăsească învățătura sa, ca greșită și să se întemeieze exclusiv pe Scriptură. Patriarhul le răspunde, la rândul său, pentru ultima oară, la 6 iunie 1581, aspru, energic și categoric, arătându-le greșala de a voi să stea deasupra sinoadelor ecumenice și a Sfinților Părinți ai Bisericii, și îi roagă ca, dacă vor să-i scrie, s-o facă din prietenie personală și fără să mai discute dogmele.

În fața acestei schimbări bruște, protestanții s'au adresat celor din anturajul patriarhului, în decembrie 1581, tratând: 1. Despre schisme; 2. Despre acuzația nedreaptă că ar avea legături cu evreii, strecurată de romano-catolici; 3. Despre erezii; 4. Despre unele învățături care nu sunt conforme cu Sfânta Scriptură. Termină spunând că se întorc de către cei care nu au ca temei Cuvântul lui Dumnezeu, căci e mai bine să ascuți de El decât de oameni. Răspunsul e semnat de principalii teologi de la Wittemberg, 11 la număr. Cu aceasta s'a pus capăt corespondenței cu patriarhul. Numai zelosul Martin Crusius n'a încetat de a scrie și a ajuta pe prietenii lui din Răsărit, printre care era și Teodosie Zigomala.

c) Însemnătatea acestor „Răspunsuri” stă în aceea că ele constituie cea dintâi încercare de a fixa atitudinea Bisericii ortodoxe față de aceea a Bisericii protestante. Ele n'au fost împrumutate de nici un sinod, și rămân deci o operă particulară, dar sunt socotite de Teologia greacă drept călăuză a studiului comparativ al Confesiunilor creștine, alături de Mărturisirile de Credință. Mesoloras, de pildă, o pune printre ele.

Răspunsurile fiind adresate unor profesori universitari, au un nivel înalt. Semnificația lor moral-religioasă este întăritoare pentru creștinii ortodocși. Ele arată, odată mai mult, că Biserica Răsăritului, „omul durerilor”, smerit și disprețuit de toți, nu renunță la nimic din tezaurul Descoperirii dumnezeiești, oricât de grele ar fi împrejurările petrecerii ei pe pământ și că chiar în vremuri de restriște cultura teologică n'a dispărut cu totul în Biserica ortodoxă.

Din punct de vedere teologic s'a spus că nici „Răspunsurile” lui Ieremia nu sunt absolut fără reproș. Astfel s'a observat că în ceea ce privește raportul Harului cu faptele bune, acesta e descris invers decât se obișnuiește. Adică noi socotim că credința e lucrătoare prin iubire (Ga 5, 6) și că ea precede faptele bune, fiindcă și aceasta e calea obișnuită a vieții creștine: doctrina precede pactica; ea își află reazemul și izvorul ei în credință, care e rod al Harului. Evident că și raportul invers de dependență e cu puțință în trăirea creștină, dar în chip excepțional. (Regula, e dependența faptelor bune de credință și Har. După învățătura lui Ieremia, ca să câștigăm ajutorul dumnezeiesc, avem nevoie de fapte bune și curățire de patimi⁴⁸.

48 Idem, *ibidem*, pp. 113-114.

Această învățătură este ușor explicabilă prin opoziția pe care Ieremia o face celei protestante, care exagerează rolul credinței și desființează pe acela al faptelor bune. Ieremia exagerează și în sens contrar și pare unora că s'ar apropia de concepția semi-pelagiană. Dar cu aceasta s'ar opune înseși cuvintelor Mântuitorului: „*Fără Mine nu puteți face nimic*” (In 15, 5), ca și canonului 43 al sinodului din Cartagina. Ar trebui să vedem la el o contradicție între afirmația că iubirea este izvorul credinței⁴⁹ și învățătura curentă a Bisericii, dacă n'am ști că funcțiunile sufletești se întreațute în viața creștină.

Din acest punct de vedere e bine să amintim că învățătura Bisericii noastre e categorică asupra unui fapt, și anume că Harul face începutul mântuirii⁵⁰.

Însemnătatea acestor „Răspunsuri” e mărită de momentul istoric cărora aparțin. Ele rămân o bună „călăuză” în general, pentru învățătura noastră, în comparație cu cea protestantă.

3. Mărturisirea lui Mitrofan Critopulos.

a) **Autorul**⁵¹: Mitrofan Critopulos, născut în Bereea, la 1589, a fost crescut cu îngrijire de părinții săi. Învățații Gass și Sathas cred că ar fi fost elev al lui Maxim Margunius, cu reședința la Venetia; alții (ca Mesoloras), după Andronic, cred că aceasta e cu neputință. În prima tinerețe e dus la Sfântul Munte, hirotonit diacon; aici se distinge prin evlavie și seriozitatea lui. Se ocupă intens cu studiile biblice și patristice. E hirotonit ieromonah și, în 1615 intră în relații cu Chiril Lucaris, unchiul său, care-l ia la Alexandria, numindu-l protosinghel. Acesta îl recomandă arhiepiscopului George Abbot de Canterbury și însuși regelui Iacob I al Angliei. E primit acolo cu căldură și face studii de limbile latină, elină veche, engleză, dar mai ales adâncește studiile teologice în mod sistematic timp de 6 ani. În 1623 este rechemat de Chiril – acum patriarh al Constantinopolului –, care avea nevoie de clerici luminați în lupta împotriva iezuiților, luptă care avea să se termine cu uciderea lui. Înainte de a se întoarce în țară el trece, cu consimțământul patriarhului, prin Germania, ca să cunoască și Bisericele protestante de acolo. (După alții, această vizită s'ar fi petrecut după întoarcerea sa). La Helmstadt se împrietenește cu marele dogmatist Georg Kalist și cu profesorii de filozofie Konrad Horneus și Conring și se bucură de tot sprijinul prințului de Braunschweig. Vizitează mai multe orașe mari, fiind primit pretutindeni cu mare cinste și legând prietenii cu marile personalități reprezentative. Dar el nu conținește în același timp studiile. Prințul Johann Friederick îi fixează un beneficiu de 176 taleri... Între timp cerceta posibilitățile de unire ale Bisericii protestante cu cea răsăriteană. Din Germania trece în Elveția, unde a avut discuții teologice cu calvinistii. A fost primit oficial în consistoriul și senatul lor, unde a declarat că a fost trimis de patriarhul Chiril Lucaris în Apus, ca să caute un mijloc de unire a Bisericii grecești și orientale cu Bisericele Europei occidentale⁵². Trece apoi

49 În *Răspunsul al II-lea al Patriarhului Ieremia*. ἀγάπη ἐστὶ πηγὴ πίστεως, *ibidem*, p. 21.

50 *Răspunsul I al patriarhului Ieremia*: „...ὡς ἀπόμεινα τὰ ἔργα τῇ πίστει καὶ ἀναγκαίᾳ.”; *ibidem*, p. 139. Pentru partea aceasta vezi D. Balanos, Σύμβολα καὶ συμβολικὰ βιβλία, Atena, 1919, p. 34, nota.

51 Vezi I.E. Mesoloras, Συμβολικὴ, t. I, p. 256 sq.; Prof. Ioan N. Karmiris, Μητροφάνης ὁ Κριτόπουλος καὶ ἀνέκδοτος ἀλληλογραφία αὐτοῦ νῦν τὸ πρῶτον ἐκδιδόμενη, (Mitrofan Critopulos și corepondența sa nepublicată, dată la lumină acum pentru prima dată), cap. „Biografia lui Mitrofan Critopulos”, pp. 68-174, Atena, 1937.

52 Vezi Ioan N. Karmiris, *op. cit.*, supra, cap. „Critopulos în Elveția”, pp. 139-147.

în Veneția și, în 1629 se duce la Constantinopol, apoi se întoarce la Alexandria unde e ridicat pe scaunul patriarhal în 1630.

Ca patriarh a avut o activitate intensă, culturală, de întemeietor de școli și biblioteci. Împrejurările nu erau propice pentru acțiuni mai mari, în favoarea unrii Bisericii – mai, posibilă totuși în veacul său decât în vremea noastră –, după mai bine de trei veacuri. Pe de altă parte el n'avea factura de luptător neînfricat, a lui Lucaris, nici concepția aceluia despre o unire pe teren politico-bisericesc (concepea numai o unire teologică). Pe de altă parte, de asemenea, o prudență excesivă, la care l-a împins dreapta judecată a situației, l-a făcut nu numai să stea într-o rezervă totală, ci să și semneze osândirea binefăcătorului și rudei sale, la sinodul din Constantinopol, în 1638. Studiul presupune liniște și contemplare; iar acestea rareori sunt apanajul luptătorilor în arena vieții. N'a supraviețuit decât puțin lui Chiril Lucaris, căci a murit în Muntenia, în 1639.

b) Prilejul compunerii Mărturisirii l-a dat vizita lui în Germania și este rodul convorbirilor pe care le va fi avut cu profesorii germani, protestanți. Originalul ei se află în biblioteca publică din orașul Wolfenbüttel. E închinată dascălilor Universității din Helmsstädt. El arată că i s'a cerut să pună în scris starea Bisericii sale și să expună învățătura neîntinată a creștinismului primar⁵³.

Titlul ei este: „Mărturisirea Bisericii răsăritene, sobornicești și apostolești, compusă, în rezumat, de Mitrofan Critopulos ieromonahul și protosinghelul patriarhal”.

Cuprinsul acestei Mărturisiri este foarte interesant: în *Prefață* el arată folosul studiului celor dumnezeiești.

În cap. I el arată învățătura Bisericii despre Sfânta Treime; Cap. II expune învățătura despre creație; al III-lea vorbește despre iconomia dumnezeiască privitoare la noi; al IV-lea despre preștiință; al V-lea, despre Taine; al VI-lea, despre porunci al VII-lea, despre Biserică; al VIII-lea, despre Sfântul Mir; al IX-lea, despre postul domnesc; al X-lea, despre Pocăință; al XI-lea, despre Preotie; al XII-lea, despre Nuntă; al XIII-lea, despre Maslu; al XIV-lea, despre unele Tradiții ale Bisericii; al XV-lea, despre sfintele icoane; al XVI-lea, despre Sfintele Moaște; al XVII-lea, despre invocarea sfinților; al XVIII-lea, despre post; al XIX-lea, despre călugărie; al XX-lea, despre rugăciunile pentru cei răposați; al XXI-lea, despre rugăciunile către răsărit; al XXII-lea, despre faptul de a nu pleca genunchiul duminica și între Înviere și Rusalii și al XXIII-lea, despre starea Bisericii răsăritene, în general.

S'a publicat pentru întâia dată, în 1661, cu traducere și un prolog elogios, de fiul lui Konrad, Ioan Hornejus.

c) Autoritatea ei este discutată, pe nedrept, însă. Altădată, (Sathas îndeosebi)⁵⁴, i se reproșa faptul de a fi fost făcută la cererea unor eterodocși și era învinuită de înclinări către aceștia. Ambele acuzații sunt la fel de neîntemeiate. Situația Bisericii ortodoxe în veacul său era atât de precară, încât toate căpeteniile ei au căutat mijloace în afară pentru îndulcirea suferințelor creștinilor și deci alianțe.

Ele n'au mers niciodată – cu excepția cazului lui Chiril Lucaris –, până la compromisuri din punct de vedere doctrinar. Așa este și cazul Mărturisirii lui Critopulos.

53 I.E. Mesoloras, *op. cit.*, p. 273.

54 Idem, *ibidem*, p. 275.

Nu numai că nu este protestantizantă, ci se pot bănuiră năzuințele lui de a atrage pe protestanți, prin expunerea acestei Mărturisiri; altfel, din punctul de vedere protestant, ar fi absurd să se închine capitele întregi dintr-o Mărturisire, unor chestiuni ca postul, căderea în genunchi, cinstirea icoanelor, a moaștelor, unor Taine ca Maslul și Mirungerea, etc.

Acesta este un motiv puternic pentru care toate colecțiile de Mărturisiri o mențin printre acestea (chiar și a lui Mihălcescu, care omite „Răspunsurile” lui Ieremia al II-lea). Ea se păstrează pe linia patristică a gândirii, fapt care-i dă o mare autoritate din punct de vedere ortodox. Iar rezolvarea ortodoxă a punctelor de credință și trăire creștină, deosebitoare între noi și protestanți, pe care nu le aflăm în „Răspunsurile” lui Ieremia și Zigomala, îi mărește prestigiul și interesul. În sfârșit, nivelul înalt, prin care depășește toate celelalte Mărturisiri ortodoxe, în general, îi asigură o prețuire deosebită din partea teologilor ortodocși.

Tonul polemic ascuțit împotriva Bisericii romano-catolice și potolit dar ferm, față de erorile protestante, arată o acomodare ușor de înțeles dar limitată, la situația dată. Pretutindeni se simte spaima de propaganda romano-catolică, care făcea ravagii în Biserica ortodoxă în acel veac.

Mesoloras afirmă că Mărturisirea lui Mitrofan Critopulos reprezintă declinul Bisericii ortodoxe, însă pe drept se numără printre Mărturisirile ei, având o valoare teologică și bisericească deosebită⁵⁵.

Este de la sine înțeles că puțini teologi ortodocși sunt atât de criticați de romano-catolici ca Mitrofan Critopulos; și nu rareori criticile lor au înrăurit și pe unii ortodocși.

Pentru noi, ea rămâne o Mărturisire particulară, dar de o mare valoare istorică și teologică, tratând la un nivel înalt punctele deosebitoare între noi și celelalte confesiuni.

În decursul vremii s'au arătat unele puncte slabe ale ei; împărțirea Tainelor în două categorii, de pildă, trei dintre ele fiind indispensabile (Botezul, Euharistia și Pocăința), iar celelalte benevole. Această părere nu tăgăduiește caracterul de Taină al celorlalte, deci nu e protestantă, ci e o simplă apreciere personală, care n'a intrat în circulație în Teologia ortodoxă. Cât despre părerea lui despre cărțile „necanonice” ale Vechiului Testament, ea este, îndeobște, părerea comună a tuturor specialiștilor Vechiului Testament și a unei părți dintre dogmatistii ortodocși, care nu primesc învățătura catolică în această privință – fapt pentru care mai ales romano-catolicii îl fac „protestant”⁵⁶. Tot fără însemnătate este și reproșul, pe care i-l face prof. D. Balanos, amintind că la cele trei trepte ierarhice el adaugă și cele patru trepte ale preoției inferioare: a ipodiaconilor, agnostilor, exorciștilor și ușierilor⁵⁷.

În fond, Mărturisirea sa este opusă protestantismului, cruțând erorile lor, fără să și le însușească, iar unele formule, nereușite, provin din lipsa de definire a întregii doctrine, în vremea sa. Activitatea sa unionistă a avut scopul să atragă pe protestanți și a reușit până la un punct cu luteranii conservatori, fără să cedeze asupra vreunui punct de doctrină ortodoxă.

55 Idem, *ibidem*, p. 278.

56 Ioan Karmiris, *Ortodoxie și protestantism*, t. I, Arta, 1937, pp. 136-176; cf. rev. „Biserica Ortodoxă Română”, septembrie-octombrie 1938, p. 570.

57 Prof. D. Balanos Σύμβολα καὶ συμβολικὰ βιβλία, Atena, 1919, p. 19, nota 1.

4. Catehismele Bisericii ortodoxe au avut, precum am amintit mai sus, un rol însemnat în viața religioasă; de aceea ele s'au răspândit neîncetat între fiii ei, circulând de la o Biserică la alta, dintr'o limbă în alta. Cele mai răspândite au fost unele rusești și grecești. Deși nici unul n'a avut decât aprobarea sinodului Bisericii respective și uneori și a celor în limba cărora s'au tipărit, totuși unele dintre aceste catehisme au avut o circulație mult mai mare decât a Mărturisirilor de credință, cu excepția Mărturisirii Ortodoxe pentru unele țări.

Principalele catehisme, cu o mare răspândire în toată Biserica ortodoxă, sunt cel al lui Platon Levchin (mort în 1812) și mai ales acela al lui Filaret – ambii mitropoliți ai Moscovei. Acesta din urmă a fost tipărit în mai mult de 100 de ediții numai în Rusia și a fost tradus în multe limbi. Are o parte introductivă despre Descoperire și izvoarele ei și apoi trei părți, după cele trei virtuți teologice, ca și Mărturisirea Ortodoxă. (Este foarte criticat de romano-catolici, dar prețuit de ruși la nivelul unei Mărturisiri de credință).

O altă carte de mare circulație în Ortodoxie a fost **Expunerea învățăturii Bisericii sobornicești, ortodoxe, însoțită de deosebirile care se întâlnesc și în alte Biserici creștine**, a lui Vladimir Guettée. Publicată în 1868, ea a fost repede tradusă în mai multe limbi⁵⁸.

Dintre Catehismele apărute la greci, pomenim pe cel al lui C. Iconomos, pe cel al lui I. Mesoloras și pe acela al lui Diomed Kiriacos.

MĂRTURISIRILE DE CREDINȚĂ ȘI CATEHISMELE BISERICII ORTODOXE

II. Partea doctrinară.

1. Deosebirea dintre termenii „Mărturisire de credință” și „Carte Simbolică”. 2. Locul Mărturisirilor de credință în Teologia Ortodoxă. 3. Însemnătatea Mărturisirilor de credință în Teologia Ortodoxă. 4. Încheiere.

„Cărți simbolice” sau „Mărturisiri de credință”? Purcezând la stabilirea autorității Mărturisirilor de credință, unii teologi ortodocși au împrumutat termenul tehnic apusean de „cărți simbolice”, de origine protestantă, pe care astăzi teologii îi folosesc ca echivalent al „Mărturisirilor de credință”. Noi credem, încă, că trebuie să optăm pentru una dintre aceste două numiri, căci între ele există nuanțe deosebitoare.

Într'adevăr este un înțeles, după care o Mărturisire poate fi numită și „carte simbolică” și anume, în calitatea ei de carte care deosebește învățătura unei confesiuni de al celorlalte, și deci de „izvor” al Teologiei Simbolice. Căci această disciplină teologică deosebitoare a învățăturii feluritelor confesiuni creștine, se sprijină pe „Mărturisirea de credință”, care desparte credința de necredință și credința adevărată de cea falsă. Dar

58 Cf. Prof. I. Mihălcescu, *La Théologie Symbolique*..., pp. 81-82.

acest sens de „izvor” al Teologiei Simbolice este formal și accidental; el se cuvine numai indirect Mărturisirilor de credință, în Teologia ortodoxă. Direct el se referă la simbolul niceo-constantinopolitan a cărui explicitare și dezvoltare, de o mai mică autoritate, sunt aceste Mărturisiri. El aduce cu sine, în Ortodoxie nu numai nuanța, ci și o nouă calificare, adică un rost și un loc nou și deci o nouă însemnătate a Mărturisirilor de credință în Teologia și Biserica ortodoxă.

Termenul apusean, de „carte simbolică”, deplasează centrul de gravitate de la funcția la clasificare, deci de la centru spre periferie, de la Mărturisire în sine, la autoritatea ei.

Cuvântul „Mărturisire de credință” nu insinuează nici o legătură de timp sau de cuprins cu opera asemănătoare. În epoca patristică și cea post-patristică aflăm numeroase opere purtând titlul de Mărturisiri de credință; Biserica și-a însușit pe unele dintre ele.

Termenul „Carte simbolică” e mai pretențios; în afară de funcția de identificare a unei învățături confesionale și decât de izvor al Teologiei Simbolice, acest termen evocă la teologii apuseni, fie ei romano-catolici, fie protestanți, sau neo-protestanți, un lucru precis: înrudirea cu vechile simboale ecumenice. Cu alte cuvinte „Cartea simbolică” înseamnă carte cu valoare de simbol (ecumenic), la apuseni, simbolul dând apoi specificul, forma deosebitoare a unei doctrine. Este, deci, după ei, o scriere care echivalează – și după unii depășește în valoare și însemnătate –, simbolul ecumenic. (Această echivalență pare a insinua și unele Simbolice ortodoxe, ca aceea a lui Mesoloras sau a lui Mihălcescu, rânduindu-le „cărților simbolice” după simboalele ecumenice).

O cercetare sumară ne va încredința că, dacă această numire este pe deplin justificată în sistemul teologic romano-catolice, ca și în cel protestant, ea n'are decât o slabă îndreptățire la ortodocși (ca „izvoare ale Teologiei simbolice”, și ca dezvoltare a Simbolului de credință). (Este de la sine înțeles că noi avem în vedere aici Mărturisirile de credință din epoca modernă, adică de după apariția protestantismului. Cele din epoca patristică nu pun nici un fel de probleme pentru noi, dacă fac parte din Tradiția dumnezeiască, aprobate fiind de un sinod ecumenic sau de sinoade particulare recunoscute de unul ecumenic, fiind astfel îndreptățite la titlul de „cărți simbolice”).

În Biserica ortodoxă, simbolul ecumenic – prin excelență cel niceo-constantinopolitan –, are un loc și o autoritate unică: el rezumă Tradiția dumnezeiască din care face parte. Și aceste calități nu-i sunt tăgăduite nici de cei care arată o preferință deosebită față de alte simboale, zise și ele „ecumenice”, ca simbolul zis „apostolic” ori cel numit „atanasian”, fie și protestanți, romano-catolici sau anglicani. Într'adevăr, putem oare să punem alături, din punctul de vedere al autorității lor în Biserică, simbolul niceo-constantinopolitan și Mărturisirile de credință? Pe când acest simbol poartă pecetea unică a celor dintâi două sinoade ecumenice și face parte din Tradiția dumnezeiască cu îndoita autoritate – a sinoadelor ecumenice și a epocii patristice, care le-au zămislit –, Mărturisirile de credință nu fac parte din Revelația dumnezeiască și nu sunt aprobate de un sinod ecumenic, iar momentul apariției lor este foarte depărtat de epoca ecumenicității Bisericii. Ele nu sunt, de asemenea, rod al unei epoci de înflorire a Teologiei, ci au apărut într'o epocă de mare strâmtoare a Bisericii răsăritene și de mare decădere a teologiei ei.

Este adevărat că Mărturisirile Bisericii noastre, și ne referim, de pildă, la principalele două dintre ele, aprobate de autoritatea ei sinodală, cuprind Revelația dumnezeiască, se întemeiază pe ea și o dezvoltă, putând fi socotite ca o explicare a simbolului ecumenic.

Dar ele nu sunt același lucru cu simbolul însuși. Autoritatea Bisericii, care a primit Mărturisirile de credință aprobate de conducătorii ei supremi, le dă acoperirea necesară uror călăuze vrednice de toată încrederea, pe calea urcușului către cele veșnice. Ea garantează lipsa de greșeli dogmatice a acestor Mărturisiri, dar nu sunt emanația unor sinoade ecumenice, ci au primit numai aprobarea – uneori sporadică – a căpeteniilor Bisericii. Elementul omenesc este vădit alături de cel dumnezeiesc, pe care-l lămurește și îl dezvoltă, (să se vadă, de pildă, cap. despre poruncile Bisericii din răsp. la întrebarea a LXXXVII-a din partea I-a a Mărturisirii lui Petru Movilă), folosind pe alocuri, metoda și împărțirile curente în Teologia timpului, (ca în capitolul despre împărțirea păcatelor, din aceeași Mărturisire etc.), ba chiar lăsându-se înrăurite de cerințele momentului (așa cum face Mărturisirea lui Dositei, adoptând termenul apusean de „transsubstantiație”, sau oprind pe mireni de la citirea Sfintelor Scripturi, în loc să accentueze ideea că insul singuratic – cleric ori mirean –, poate greși dacă le tâlcuiește fără să cunoască Predania sfântă și dacă nu apelează la cei care o cunosc mai bine etc.). Acesta este de altfel și motivul pentru care unii dintre teologii ortodocși, ca profesorul Ioan Mihălcescu, nuanțează numirea de „cărți simbolice” cu calificativul de „secundare”.

De aceea, din punctul de vedere al poziției Bisericii noastre „cărți simbolice” în sens strict sunt numai acelea care îndeplinesc aceste condiții specifice: apariția în epoca de constituire a Bisericii și de mare înflorire a ei, și formularea sau însușirea lor de un sinod ecumenic. În fruntea lor stă simbolul niceo-constantinopolitan, rod incomparabil al celor dintâi două sinoade ecumenice. Ele fac parte din Revelația însăși, ca părți constitutive ale Tradiției dumnezeiești.

Mărturisirea lui Petru Movilă și aceea a lui Dositei, au pătruns, însă, în Tradiția bisericească. Dar numai un sinod panortodox le-ar putea da autoritatea unor „cărți simbolice”. Până la investirea lor cu o astfel de autoritate, ele rămân Mărturisiri de credință cu rostul de „călăuze” în Teologia Dogmatică și Simbolică. Însuși titlul de „izvoare” este impropriu, deoarece numai Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție sunt izvoare; deci el e potrivit numai Simbolului credinței sau Mărturisirilor, care fac parte din Tradiția dumnezeiască.

Dacă totuși, cineva ar vrea să mențină cu orice preț pentru aceste Mărturisiri numele de „cărți simbolice”, numele acesta nu poate fi menținut decât cu pogorământ, – cu înțelesul de cărți care expun învățătura specifică Bisericii noastre și slujesc îndeosebi Teologiei Simbolice care și-a luat numele de la ele, iar ele de la simbol, și cu referire nu la autoritatea lor, ci la felul învățăturii și la metoda lor.

Pentru motivele arătate, noi preferăm străvechea denumire de „Mărturisire de credință”, când e vorba de cele ortodoxe. Dar când vorbim despre cele ale confesiunilor apusene, preferăm denumirea lor de „cărți simbolice”, pentru motivul că aceștia le prețuiesc, pe ale lor drept „cărți simbolice”, cu aceeași autoritate ca și simbolul ecumenic.

2. Locul Mărturisirilor de credință în Teologia ortodoxă. Locul Mărturisirilor de credință în chip deosebit arătat în Teologia ortodoxă și în cea eterodoxă. Problema prezintă un interes deosebit numai în ce privește Teologia ortodoxă și cea protestantă. Într’adevăr, romano-catolicismul are o poezie limpede: el identifică așa numitele „izvoare” sau „cărți simbolice” cu Tradiția dumnezeiască. Protestanții se deosebesc între ei după ramura sau curentul căruia aparțin. În Teologia Bisericii ortodoxe nu există o unitate de vederi asupra acestui punct. De aceea vom insista mai mult, pentru a fixa locul acestor Mărturisiri în ansamblul monumentelor cu autoritate din punctul de vedere dogmatic.

După cum am văzut, Mărturisirile de credință sunt opere create, după concepția ortodoxă, pe temeiul celor două izvoare ale Descoperirii dumnezeiești, Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție și aprobate de ierarhia superioară a Bisericii, în împrejurări istorice speciale. Ca atare, ele sunt deosebite atât de simplele tratate de Dogmatică cât și de Catehisme; în același timp ele nu fac parte din Tradiția dumnezeiască. Ele formează însă unul dintre principalele capitole ale Tradiției bisericești și sunt parte integrantă a marelui curent dinamic al Tradiției creștine. Se află deci între izvoarele Teologiei dogmatice, (Descoperirea dumnezeiască, supranaturală), cu care sunt înrudite prin materialul folosit de la ele, și tratatele dogmatice-catehetice cu care sunt înrudite prin întindere și prin felul de prelucrare și de înfățișare a adevărului descoperit.

Iar rolul pe care Teologia ortodoxă îl atribuie acestor Mărturisiri este acela de „călăuze”.

Într’adevăr, principiile sau izvoarele Teologiei dogmatice, ortodoxe, sunt două: unul subiectiv, celălalt obiectiv. Principiul ei subiectiv este, precum am văzut mai sus, credința. Fără credință, documentele și monumentele Descoperirii dumnezeiești naturale și supranaturale n’ar avea vreo semnificație specifică. Credința, însă, după învățătura Sfinților Părinți, introduce pe credincios într-o lume supranaturală, îl face, oarecum, „conatural” cu ea, dându-i putința să vadă în lumea firească simbolul celei supranaturale, să descifreze dumnezeiescul în omenesc, să deosebească divinul de uman, să intuiască în tot ce e creat literele Descoperirii și mai ales să primească în smerenie, ca atare, Revelația supranaturală.

Descoperirea Vechiului și Noului Testament formează „principiul obiectiv” al Teologiei dogmatice și simbolice. Aceasta însemnează pentru cel credincios că, mai presus de noi, mai presus de înțelegerea sau de neînțelegerea noastră, de credința sau de necredința noastră, de naturalul sau supranaturalul din noi, există o voință veșnică de dezvoltare de sine, de descoperire de sine, există o conștiință necreată, care se adresează altor conștiințe create, o Persoană care vrea să descopere altor persoane voia și planul Său veșnic. Ceea ce descoperă Dumnezeu este un adevăr obiectiv, adică nu creat de creatură, ci primit de ea, fiind descoperit de Creator; deci nu este un rezultat al minții omului, ci al Descoperirii dumnezeiești, acomodată, parțial, la puterea receptivă a lui, ajutat fiind de lumina harică.

În Biblie aflăm Descoperirea în starea ei pură; de primirea ei adecvată s’au învrednicit organele transmițătoare – cu un cuvânt generic, profeții – și destinatarul ei, adică Biserica, în totalitatea ei. Înșii singuratici o primesc în starea aceasta, în măsura în care, prin credință, re trăiesc oarecum, tainicul proces experimentat de prooroci, întrucât, adică, funcțiile lor sufletești au o conformație asemănătoare aceleia, pe care o aveau profeții înșiși. Dar singuranța că trăiesc într’adevăr le-o dă înșilor singuratici numai valorificarea lor prin învățătura întregii Biserici. Această învățătură a Bisericii nu mai este Descoperirea în stare pură; ci este această Descoperire trecută prin conștiința Bisericii și îmbrăcată într-o formă logică și mai accesibilă omului, adică cu o participare mai accentuată a lui. Transmiterea adevărului dumnezeiesc revelat, pe cale orală, formează al doilea aspect al unicului principiu obiectiv dogmatic, acela al Sfintei Tradiții. Ea este manifestarea vieții Sfântului Duh în Biserică. În Vechiul Așezământ, ea s’a dat oamenilor prin viu grai până la Moise; Noul Așezământ până la cele dintâi scrieri nou-testamentare. Fixarea în scris prin tainicul proces al inspirației, a cărților canonului Vechiului Testament și a celui Nou s’a făcut de comunitatea religioasă prin mijlocirea Tradiției. Ea a continuat să se dezvolte, formând mediul, atmosfera revelației, în centrul căreia stăteau acum Sfintele Scripturi, cu nimbul inspirației dumnezeiești.

Mișcările centrifugale ale minții omenești au determinat, cu timpul, punerea în scris și a unei părți a Tradiției. Cu cât Biserica văzută se depărta, în timp, de veacul apostolic, cu atât creștea primejdia alterării Tradiției păstrată pe cale orală. De aceea, o parte din Sfânta Tradiție s'a fixat în scris, îndată după cea apostolică.

Dar chiar în Tradiția primelor veacuri, avem unele infiltrații care nu sunt de origine apostolică. De ele sunt ferite: definițiile doctrinare ale sinoadelor ecumenice, învățăturile Sfinților Părinți, într'un consens cel puțin relativ, părțile vechi ale cărților de slujbă etc...

Problema Sfintei Tradiții, pe care noi o atingem, aici, în treacăt, în funcție de aceea a Mărturisirilor de credință, este complicată mult de aspectul ei dinamic, care își implântă rădăcinile în Descoperirea dumnezeiască, apoi, pe nesimțite, se amestecă și se continuă ca Tradiție bisericească. Aceasta este cu puțință datorită faptului că vehiculul divin este umanul. Iar omenescul nu este nici absolut, nici imobil. Însăși viața Duhului în Biserică nu este ceva static, glacial. Dimpotrivă, în cele dintâi versete ale Sfintelor Scripturi se arată că, pe deasupra hăului inform al materiei primordiale, Duhul Sfânt se mișcă. Pe de altă parte, nici lumea, nici gândirea omenească nici desfășurările istorice nu s'au oprit la epoca Sfinților Părinți. Altele sunt problemele fiecărei epoci, altele perspectivele, altele sunt și răspunsurile. Dar ceea ce face specificul acestor răspunsuri din punct de vedere bisericesc, în general, este încadrarea lor în duhul, în ambianța Revelației, iar din punct de vedere dogmatic și canonic, în cadrele precise ale ei. Adică, din aceleași izvoare vechi, străvechi în timp, veșnice și de-a pururi noi în conținut pentru Biserică se scot răspunsuri pentru problemele religioase ale fiecărei epoci, așa după cum, din străvechile stihii ale cosmosului, oamenii de știință scot noi și noi mijloace de îmbunătățire a vieții omului, de perfecționare a civilizației și de progres, scot, în sfârșit, mii și mii de medicamente pentru suferințele și slăbiciunile omenești.

Câteva exemple din istoria Bisericii ilustrează foarte bine puțința Bisericii de a da răspuns nevoilor privitoare la credință, morală, cult, organizare și pietate, manifestate în decursul timpului, pe temeiul Revelației. În veacul al XIV-lea s'a ridicat problema luminii taborice. Isihăștii nu tăgăduiau că Teologia Sf. Grigorie Palama era o noutate, dar o socoteau ca o Taină a Descoperirii, ascunsă pentru cei orbi și surzi duhovnicește. Sinodul de la Athos din 1341, face teoria dezvoltării dogmelor, care este, în fond, o teorie a dezvoltării Revelației prin și în Tradiție. Altă dată, se spune acolo, dogmele erau taine pentru Legea lui Moise. Iar cele ce văd isihăștii acum, zice sinodul, corespund tainelor, care se vor vedea lămurit numai în eonul viitor. Învăătura lor poate fi privită ca o dezvoltare a aceleia a sinodului al VI-lea din Constantinopol, despre cele două voințe și despre două lucrări. Iar după Marcu Eugenic al Efesului, distincția dintre energii este confirmarea distincției dintre Persoane în ființa cea una.

În veacul al XVI-lea, protestanții au pus în discuție problema numărului Sfințelor Taine. Teologii Bisericii Ortodoxe au răspuns arătând că atât în Sfânta Scriptură cât și în Sfânta Tradiție se află temeiuri evidente pentru fiecare dintre cele șapte Taine; numărul însuși nu s'a precizat deoarece nimeni nu-l pusese în discuție până în vremea Reformei.

În toate aceste cazuri, teologii Bisericii ortodoxe sau însăși autoritatea învățătoarească a Bisericii, au dat soluții întrebărilor ridicate, opunând sporadic, greșelilor eterodoxe, dreptarul Sfințelor Scripturi și al Sfintei Tradiții.

A venit un moment în care, în fața atacului concentric al eterodocșilor, autoritatea supremă a Bisericii ortodoxe și-a însușit în chip oficial și a recomandat întregii obști dreptcredincioase unele monumente ale credinței ortodoxe, ca mijloace de pază și organe îndreptătoare și călăuzitoare ale unicei adevărate învățături în fața celor greșite, romano-catolice ori protestante.

Ele nu sunt instrumente particulare, folosite sporadic de Biserică, cum sunt tratatele dogmatice sau Catehismele teologilor din toate timpurile, ci monumente oficiale, investite cu autoritatea patriarhilor întregii Biserici. Cu aceasta ele au intrat în marele curent al Tradiției dogmatice dinamice. Nu sunt însă izvoare ale Tradiției dumnezeiești sau apostolice, nici ale celei patristice, căci vremea apariției lor le refuză această aureolă. Ele formează unul dintre marile capite ale Tradiției bisericești. A trecut vreme de trei veacuri peste ele și au rămas totuși cu aceeași autoritate de **călăuze** vrednice de toată încredințarea. Biserica și le-a însușit ca atare, deși nu aparțin venerabilei epoci patristice, deoarece învăătura lor consună cu aceea a Ortodoxiei din toate timpurile; căci învăătura lor, în general, este întemeiată pe cele două izvoare ale Descoperirii dumnezeiești. Biserica are dreptul și datoria, chiar, ca – în anumite momente ale existenței ei pământești –, să-și creeze asemenea călăuze în anevoioasa ei străbateră a veacurilor, ca mijloace de pază a dreptei credințe. Consensul întregii Biserici le dă autoritatea; lipsa acestui consens le-o știrbește. Văcișitudinile istoriei nu au îngăduit ca ele să fie opera unui sinod ecumenic, care singur le-ar da o autoritate absolută. Biserica nu poate fi lipsită de autoritatea, asemănătoare oarecum aceleia a sinodului ecumenic, și aceasta o dă consensul Bisericii de pretutindeni Mărturisirile de credință au fost socotite totdeauna ca o dezvoltare și o explicare, ca o formă mai explicită, a simbolului niceo-constantinopolitan.

Nevoia lor a fost constantă din momentul în care s'a costatat că, după căderea omului în păcat și din pricina ei, Cuvântul lui Dumnezeu se poate înțelege greșit. De altfel chiar simboalele de credință pot fi primite, în general, de oricare dintre confesiunile creștine, din pricina scurtimii lor; golurile lăsate de formulele lor generale, pot fi umplute cu erezii.

Aceasta este situația în Biserica ortodoxă din acest punct de vedere; ea este cu totul deosebită în celelalte confesiuni creștine.

3. Însemnătatea Mărturisirilor de credință în Biserica ortodoxă. Problema însemnătății Mărturisirilor de credință, cu alte cuvinte a autorității lor dogmatice, a constituit un adevărat măr al discordiei pentru teologii ortodocși. Soluțiile care i s'au dat sunt departe de a fi primite de toată lumea. Ele își au origini deosebite și apa nu poate fi altfel decât izvorul ei... Iată în câteva cuvinte principalele poziții în această chestiune, ale teologilor ortodocși și, care, după noi, se pot reduce la două: una, cu năzuința constantă de a înălța Mărturisirile, ajungând să le socotească nu numai izvoare simbolice, dar chiar părți ale Tradiției dumnezeiești, adică ale Descoperirii dumnezeiești; alta, cu tendința de a le scădea autoritatea până la treapta de simple Catehisme, de folosință și însemnătate limitată. Noi am arătat mai sus că ele sunt călăuze ale Dogmaticii, făcând parte din Tradiția bisericească și întemeindu-se pe ambele izvoare ale Descoperirii.

Concluzia care se poate trage din această expunere este simplă: Mărturisirile de credință nu fac parte din izvoarele Tradiției dumnezeiești, cu aspect statornic, ci sunt un rezultat al marelui curent dinamic al acestei Tradiții, având la temeliile lor Descoperirea dumnezeiască. Ele sunt o față a Tradiției bisericești. De la dogmatistul Macarie ele poartă numele de călăuze pe anevoiosul urcuș al mântuirii. O călăuză este un însoțitor al unui drumet, care-l ferește de primejdii, arătându-i calea cea bună și povățuindu-l pentru a ajunge la ținta aleasă. O călăuză are un domeniu propriu și adesea limitat; alta îi ia locul, îndrumând mai bine pe alte făgașuri. Tot astfel, referindu-ne la cele două Mărturisiri oficiale ale Bisericii noastre, amintim că domeniul propriu al aceleia a lui Dositei este acela al raporturilor noastre doctrinare cu protestantismul; cea a Mitropolitului Petru

Movila este potrivită și în fața romano-catolicismului în stadiul epocii sale. Ea arată și astăzi direcțiile în linii mari; în amănunte, însă, ea slăbește pasul. Noi probleme cer soluții autoritative noi; vom pomeni numai două: a Pneumatologiei, în general, și a Mariologiei, (ca să nu mai pomenim de cea mai acută dintre toate: izvoarele Revelației și raportul dintre Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție) etc.

Purtătoare a pecetilor celor patru Patriarhate ale Răsăritului, din vremea apariției lor, ele sunt autoritatea necontestată, din punct de vedere ortodox, în chestiunile controversate între cele trei mari confesiuni creștine; dar autoritatea aceasta nu este una de simbol, ci una relativă, istorică și teologică.

Dacă s'ar aduna un sinod ecumenic sau panortodox, ele n'ar obține, fără rezerve, sufragiile teologilor ortodocși de pretutindeni: acesta este rezultatul scurtei cercetări făcute de noi, aici, mai ales din punctul de vedere al formulării unora dintre articolele credinței. În schimb ar primi cununa a trei veacuri de izbândi în lupta pentru apărarea patrimoniului Ortodoxiei, a cărei pavază neînfrântă au fost în fața eterodocșilor.

Deschidem o paranteză pentru a răspunde unor obiecțiuni, pe care teologii eterodocși au ridicat-o privitor la autoritatea Mărturisirilor în Biserica noastră. Ele au fost expuse pe larg de teologul romano-catolic Palmieri, în cartea sa principală despre învățătura ortodoxă¹. După ce face un rezumat al criticilor pe care înșiși teologii ortodocși le aduc acestor Mărturisiri, ca să dovedească cum că nici una nu este lipsită de greșeli, că nici una nu întrunește un consens unanim și că nici una nu i se atribuie un caracter de simbol ecumenic, autorul amintește cauza: numai operele sinoadelor ecumenice sunt infailibile; în lipsa lor, Biserica este lipsită de un organ exterior, prin care să-și exercite autoritatea ei. Deci, una din două: ori magisteriul bisericesc lipsește, ori nu este socotit necesar... Un nou sinod ecumenic nu mai e cu putință, după însuși Mitropolitul Filaret al Moscovei, care arată că cele două părți ale Bisericii creștine nu se mai pot uni, deoarece le lipsește lumina adevărului și uleiul dragostei, din candelabru apocaliptic²; de aceeași părere este și P. Svetlov, care deplânge lipsa unui organ exterior, care să asigure unitatea de învățătură³. Dar nu se poate concepe unitatea Bisericii fără aceea a credinței, nici a credinței fără regula infailibilă de credință, care la apuseni nu lipsește, căci „Roma locuta, causa finita”. Dimpotrivă, ea e resimțită adânc în Biserica ortodoxă și în privința Mărturisirilor de credință, a căror învățătură sau diferă, sau nu e primită de noi, având ca autoritate teologică, nu una juridică⁴.

La aceste obiecțiuni răspundem: 1. Mărturisirile de credință au o autoritate relativă, istorică și teologică, în cadrul vechii Tradiții bisericești, care se înnoiește mereu. Ele fac parte din curentul dinamic al vieții Duhului în Biserică și ea nu încetează niciodată în Biserică. „Cărțile simbolice”, opera sinoadelor ecumenice, infailibile, ca și Biserica, ale cărei organe sunt. „Mărturisirile” au garanția lipsei de greșeli din punctul de vedere al

1 Aurelius Palmieri, *Theologia Dogmatica Orthodoxa*, t. I, „Prolegomena”, (Florența, 1911), pp. 425-661, îndeosebi p. 549 sq.

2 Mitropolitul Filaret al Moscovei, *Revue Internationale de Théologie*, t. XI, 1903, pp. 350-352; apud Aurelius Palmieri, *op. cit.*, supra, p. 654.

3 P. Svetlov, *Staro-catoliceschii voprosi vego novomi fasis* (Chestiunea vechilor catolici în noua ei fază), în „Bogoslovski Vestnik” (Vestitorul Ortodox), t. I, p. 302; apud idem, *ibidem*.

4 Idem, *ibidem*, pp. 654-655.

temeliei lor dumnezeiești; nu o au în mod absolut pe a formulării lor teologice, care îmbracă haina timpului și pecetea momentului istoric în care au văzut lumina. 2. În al doilea rând, în Biserica Ortodoxă, în lipsa unui sinod ecumenic sau panortodox, consensul Bisericii de pretutindeni este suficient: ori, Mărturisirile ortodoxe îl au pentru a le asigura lipsa de greșeli în ce privește temelia formulării lor. Însăși „cărțile simbolice” romano-catolice se sprijină pe acest consens. De aceea „dilema” lui Palmieri e fără obiect. 3. Cât despre un sinod ecumenic sau pan-ortodox, ele sunt totdeauna posibile; iar această posibilitate – mărită astăzi de mijloacele moderne de locomotie – e datătoare de mari nădejdi din punct de vedere dogmatic. 4. În sfârșit, nu „juridicul” dă specificul religiei, ci libertatea în Duh: „Veți cunoaște adevărul și adevărul vă va face liberi!”

4. **Încheiere.** O mărturisire de credință ortodoxă este rodul mai multor factori neegali: al Providenței, al Descoperirii lui Dumnezeu, al credinței omului, al, trăirii și gândirii lui și în vederea creșterii credinței, trăirii și gândirii. Este, oarecum, fața văzută a ființei de taină a Bisericii, al cărei specific îl descrie în duhul sobornicității. Ca atare ea ajută și luminează, zădărnind adevărul dumnezeiesc în toată frumusețea și puterea lui și arătând astfel fiecărui credincios ce crede și mărturisește întreaga comunitate, spre deosebire de alte confesiuni.

O Mărturisire este un termen, o țință la care ea năzuiește în dezvoltarea firească a trăirii și gândirii religioase; realizată, ea devine un far al viitorului – din punct de vedere religios. Mărturisirile de credință ortodoxă nu sunt parte a dumnezeieștii Tradiții, deși se sprijinesc pe ea, și capitolul cel mai însemnat al Tradiției bisericești, care confiează cu cea dumnezeiască, întărită fiind de autoritatea celor patru Patriarhate răsăritene, din vremea lor. Neîntâlnind nici opera unui sinod ecumenic, nici a unui pan-ortodox, ele se bucură de acoperământul împătritei autorități a Patriarhatelor răsăritene și ale consensului relativ al Bisericii de pretutindeni.

Nu sunt „izvoare”, în sensul propriu, ale Teologiei Simbolice, acest rost avându-l Descoperirea dumnezeiască și îndeosebi simbolul ecumenic niceo-constantinopolitan, modelul și dreptarul lor neîntrecut, ale cărui dezvoltări năzuiesc să fie. De aceea nu sunt nici „cărți simbolice” în sensul apusean al cuvântului, ci „Mărturisiri”, călăuze și îndrumătoare cu autoritate. Aceasta, în ce privește Mărturisirile „principale”. Cât despre cele „secundare”, ele au valoarea și autoritatea lor logică și istorică.

(Dacă circulația unei cărți este o dovadă vie a valorii ei, nici una dintre cărțile religioase din Răsăritul ortodox nu se poate compara pe acest plan cu Mărturisirea Ortodoxă. Prestigiul ei a fost nelimitat și, în afară de Biblie, nici o carte nu s'a bucurat de atâta răspândire, în Țările Române, în ultimele trei veacuri, nici o carte de învățătură nu s'a tipărit în atâtea limbi ca aceasta, prin ea făcându-se cunoscută străinilor credința ortodoxă)⁵.

Însemnătatea și rolul pe care l-au avut în cele din urmă trei veacuri a îndreptățit într-o oarecare măsură, pe unii teologi ortodocși să vorbească în chip hiperbolic despre ele, ajungând să le atribuie valoare și autoritate de simbol, sau parte a Revelației dumnezeiești, intenție pe care n'au avut-o nici autorii și nici cei patru Patriarhi care le-au

5 Vezi *Precuvântarea și Introducerea* la ediția festivă a „Mărturisirii Ortodoxe”, publicată de Mitropolitul Tit Simeodrea, Prof. Pr. N.M. Popescu și Diac. Gh. Moisescu.

aprobat. Aceste exagerări au provocat, în mod firesc, exagerări în sens contrariu din partea unor teologi, care le-au coborât până a le socoti drept simple Catehisme dacă nu cărți „croite din stofă romano-catolică”.

Adevărul e la mijloc, precum am năzuit să arătăm.

Vremea, care prăbușește și naște lumi, va ridica noi și noi probleme pentru Teologia creștină. Vor apare și noi cărți de învățătură, care să le facă față. Dar cele vechi nu-și vor pierde din însemnătatea lor. Dimpotrivă, cele trei veacuri de slujire și de strajă a dreptei credințe, le vor fi creat nimbul unor călăuze „majore”, încercate și dătătoare de încredere desăvârșită și de multă nădejde pe calea fericită spre cele veșnice.

De la această înălțime unică de slujire de peste trei veacuri, ele vor simboliza totdeauna sensul memorabilelor cuvinte rostite de un conducător al Bisericii, în timpul celui de al treilea sinod ecumenic – și pe care una dintre Mărturisiri le amintește ca pe o deviză a Ortodoxiei: „Desinat novitas incessere vetustatem”⁶.

CĂRȚILE SIMBOLICE ROMANO-CATOLICE

1. De ce vorbim despre „Cărți simbolice” la Romano-catolici?
2. „Izvoarele simbolice” în Romano-catholicism și istoricul lor.
3. Însemnătatea cărților simbolice romano-catolice.

Am arătat că în Biserica ortodoxă nu se poate vorbi de „cărți simbolice” decât în sensul limitat de izvoare ale Teologiei Dogmatice comparate sau Simbolică, și nu în înțelesul de opere cu valoare de simbol de credință. În concepția romano-catolică, dimpotrivă, există adevărate „cărți simbolice” și ele se înmulțesc mereu, datorită infailibilității papale.

După Teologia romano-catolică, „Mărturisirile de credință” au o autoritate egală cu aceea a simboalelor ecumenice, investite fiind cu această autoritate de papa. Într’adevăr, toate decretelor emise de căpetenia Bisericii romano-catolice, ca enciclice, bule, constituții apostolice sau definiții de credință etc., – cea mai recentă dintre ele datând din 1 noiembrie 1950, (Constitutio Apostolica, qua fidei dogma definitur Dei param Virginem Mariam fuisse corpore et anima ad coelestem gloriam assumptam) –, sunt socotite ca împlinind rol de al doilea izvor al Descoperirii dumnezeiești, adică Tradiție dumnezeiască. Ca atare, sunt cărți simbolice, de drept și de fapt. Mai mult, sinodul de la Trident este „ecumenic” prin excelență; canoanele și decretelor lui doctrinale formează principala carte simbolică romano-catolică. Toate acestea își primesc autoritatea lor de la faptul că sunt emise sau aprobate de papa. Într’adevăr, din evul mediu până azi, romano-catolicii învață că autoritatea suveranului pontif este superioară sinoadelor ecumenice. Sentințele date de

„urmașul Sfântului Petru” și „vicarul lui Iisus Hrisos” pe pământ, nu pot fi supuse autorității unui sinod ecumenic¹. Aceasta, din punct de vedere jurisdicțional. Iar când suveranul pontif proclamă „ex cathedra” o învățătură, el nu poate greși. Sinodul de la Vatican a expus limpede amândouă aceste pretenții ale papalității. Astfel, despre dreptul jurisdicțional suprem, el proclamă: „...Greșesc cei ce afirmă că e îngăduit să apelezi de la judecata pontifilor romani, la un sinod ecumenic, ca la o autoritate superioară pontifului roman”. Iar în privința infailibilității, același sinod definește următoarea învățătură: „Învățăm și definim că este o dogmă descoperită dumnezeiește aceasta: că pontiful roman, când vorbește „ex cathedra”, așadar când săvârșește slujba de păstor și învățător al tuturor creștinilor și definește, cu suprema sa autoritate apostolică, învățătura privitoare la credință și morală, care trebuie ținută de întreaga Biserică, prin asistența dumnezeiască, făgăduită lui în Sfântul Petru, îndeplinește aceasta cu acea infailibilitate, cu care dumnezeiescul Răscumpărător a voit ca Biserica Sa să fie înzestrată, când definește învățătura privitoare la credință sau morală; de aceea definițiile de acest fel ale pontifului roman sunt ireformabile prin ele însele, nu prin consensul Bisericii. Iar dacă cineva contrazice această definiție a noastră, – ceea ce depărtează de la Dumnezeu –, să fie anatema”².

În perspectiva acestui „summum jus”, orice decrete, bule, definiții de credință etc., emise sau aprobate de papa, au valoare de Tradiție dumnezeiască, deci fac parte din Descoperirea dumnezeiască însăși și ca atare sunt „izvoare simbolice”, prin deducție cel puțin. Caracterul simbolic al definițiilor pontificale îl arată lămurit chiar titlul unor publicații romano-catolice ca „De pontificorum libris symbolicis”, din „Bibliotheca Symbolicae et catecheticae itemque liturgicae” a lui Koechler, sau „Libri Symbolici Ecclesiae romano-catholicae” de Steitwolf și Klerer, toate din veacul trecut³.

Pe de altă parte, în romano-catholicism „izvoarele simbolice” în sens larg, care adică precizează comparații doctrinale, sunt multe și variate. Le găsim și în „deciziile” sinoadelor ecumenice, și în „bulele Papale” și în Catehisme ca **Mărturisirea de credință Tridentină** etc., și chiar în cărți de slujbă ca acele **Missale romanum, Rituale romanum, Breviarium romanum**... **Însă izvoare ale hotărârilor doctrinare ale Bisericii sunt în sens strict simboalele credinței și colecțiile definițiilor dogmatice ale Bisericii. Definițiile dogmatice ale Bisericii se dau de regulă de către sinoade, în chip obligatoriu aprobate de papa, sau sunt „sententiae ex cathedra”. Ele iau diferite forme: constituții, decrete, capitole, bule, canoane etc.** Dar forma trebuie să arate că s’a dat o definiție privind credința (dogma catholicum, dogma fidei, doctrina de fide tenenda, doctrina revelata, doctrina în sacra Scriptura contenda etc.). Dintre toate aceste formule, cele mai limpezi sunt canoanele. **Toate fac parte din Tradiția dumnezeiască, alături de Simboalele ecumenice și uneori sunt socotite ca fiind mai însemnate decât ele. Ele sunt cuprinse, ca atare, în al doilea aspect al principiului obiectiv al Descoperirii dumnezeiești**⁴.

În cele ce umează vom aminti nu numai izvoarele hotărârilor doctrinare ale Bisericii romano-catolice, ci totodată și „izvoarele simbolice”, în care sunt cuprinse și aceste hotărâri.

1 H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*..., ed. 21-23 (Freiburg im Breisgau, 1937), nr. 1830, p. 505.

2 Idem, *ibidem*, nr. 1839, 1840, p. 508.

3 Citat după Prof. Dimitrie Balanos, Σύμβολα καὶ συμβολικὰ βιβλία, (Atena, 1919), p. 13.

4 Vezi Bernard Bartmann, *Précis de Théologie Dogmatique*, tradusă de abatele Marcel Gautier, ed. a III-a, (Mulhouse, 1938), pp. 59-60.

6 Pentru acest capitol vezi Prof. N. Chițescu, *Însemnătatea Mărturisirilor de credință în cele trei mari Confesiuni creștine*, în rev. „Ortodoxia”, anul VII, nr. 4 (octombrie-decembrie, 1955), pp. 483-512.

2. În afară de cele șapte sinoade ecumenice și de cele trei simboale de credință pe care le prețuiește și Biserica noastră, cea romano-catolică mai socotește drept normative hotărârile altor 12 sau 14 sinoade, ținute în Apus, pe care le-a declarat „ecumenice”; de asemenea mai socotește izvoare simbolice, pe lângă bulele papale, unele catehisme oficiale stau oficializate și 3 cărți principale de ritual⁵. Le amintim pe rând:

I. **Sinoadele:** Dintre acestea, cele mai însemnate sunt două: cel din Trident și cel de la Vatican; însemnătatea lor o depășește chiar și pe aceea a sinoadelor ecumenice.

a) **Sinodul de la Trident**, convocat pentru a lua hotărâri care să combată Reforma, în cadrul contra-reformei, a ținut 25 de sesiuni în intervalul de la 13 decembrie 1545 până la 4 decembrie 1563, adică în 18 ani, cu mari întreruperi. Atunci s’au dat „decreta”, adică hotărâri în care se expune învățătura romano-catolică și „caenones”, osândindu-se greșelile protestanților; ele sunt de cea mai mare însemnătate pentru învățătura romano-catolică. Iată principalele decrete ale ședinței în care s’au formulat învățăturile centrale ale romano-catolicismului față de ale protestantismului:

În a IV-a ședință: Decretum de canonicis Scripturis; decretum de editione et de usu librorum; a V-a: Decretum de peccato originali; în a VII-a: Decretum de sacramentis (de sacramentis, de baptismo, de confirmatione); în a XIII-a: Decretum de sanctissimo Eucharistiae sacramento, cu canoane; în a XIV-a: Doctrina de sanctissimae poenitentiae et extremae Unctionis sacramento (decreta et canones); în a XXI-a: Doctrina de communione sub utraque specie et parvulorum (decreta et canones); în a XXII-a: Doctrina de sacrificio missae (decreta et canones); Decretum de observandis et evitandis in celebratione missae; în a XXIII-a: Vera et catholica doctrina de sacramento ordinis, ad condemnaendos errores nostri temporis (decreta et canones); în a XXIV-a: Doctrina de sacramento matrimonii (decreta et canones); în a XXV-a: Decretum de purgatori, de invocatione et veneratione et reliquiis sanctorum et sacris imaginibus; decretum de indulgentiis.

b) **Sinodul din Vatican** (1870). Infaibilitatea papală e o dogmă urmărită fără încetare de curia romană. Dogma „Imaculatei concepții”, pe care papa Piu al IX-lea a proclamat-o în 1854 prin bula „Ineffabilis Deus” a fost oarecum o „recunoaștere de teren”: papa o proclamă fără sinod și fără prealabile consultări, iar lumea romano-catolică se supuse „fără murmur și fără șovăială”. Se putea trece la ceea ce constituie punctul de sosire al unui întreg sistem monarhic absolut în conducere și al unei decăderi continue a sistemului de gândire creștin: atât din punctul de vedere doctrinal, cât și din punctul de vedere „al evidenței istorice și umane”.

La 29 iunie 1869, papa convocă în chip solemn un sinod universal al lumii catolice; el avea să se pronunțe asupra gravei chestiuni a infaibilității papale, care avea să dea unui singur om prerogativele unicului Dumnezeu! Împotriva acestei impietăți luciferice au protestat profesorii Ewald din Göttingen și Döllinger din München, prințul von Hohenlohe, primul ministru al Bavariei și cancelar al imperiului, ca și alte personalități de seamă ale lumii catolice, preconizându-se chiar represalii pentru cazul când proiectul devenea o realitate. Sinodul se adună la 2 decembrie al aceluiași an. Între cei 750 de episcopi se găseau 530 europeni, 150 americani, 83 asiatici, africani etc.

⁵ Toată partea aceasta este rezumată după Pr. Prof. I. Mihălcescu, *La Théologie Symbolique*, cit. supra, pp. 118-126; cf. Hr. Andrusos, *Simbolica*, tradusă de Prof. univ. Iustin Moisescu, cit. supra, pp. 40-47.

S’a proclamat, mai întâi acea „Constitutio dogmatica de fide catholica”, tratând despre Biserică, cult, disciplină etc.

Patru sute de episcopi cerură, în luna ianuarie, 1870, să se înceapă discuțiile asupra infaibilității și 137 personalități în frunte cu Döllinger, Hefele, Ketteler și alții cerură să nu se săvârșească sacrilegiul. Hefele aminti cazul papei Honoriu IV, osândit ca monotelit, de sinodul VI ecumenic. Se formă o partidă de compromis, care, ținând seamă de agitația produsă în lume de necreștineasca pretenție a papei, cerea amânarea. Totul fu în zadar. La 10 mai se votă „Constitutio dogmatica prima”, care constă în următoarele 4 capitole, cuprinzând dogma infaibilității: 1. De apostolici primatus in beato Petro institutione. 2. De perpetuitate primatus beati Petri in romanis pontificis. 3. De vi et ratione primatus romani pontificis. 4. De romani pontificis infalibili magisterio.

Voturile se împărțiră astfel: 451 pentru, 88 contra și 62 pentru amânarea chestiunii. Ketteler, arhiepiscopul Maientei, Stross-Meyer, arhiepiscopul Bosniei și Hertegovinei, primatul Ungariei, ca și alți patru episcopi se duseră la papă, ca delegați ai opoziției, ca să-l roage să ferească Biserica de o nouă ruptură, renunțând la infaibilitate. Ca urmare a rugămintilor lor, papa se arătă dispus să renunțe la ea, dar reveni fără întârziere asupra acestei hotărâri. Minoritatea episcopilor părăsi Roma, după ce au ținut o ședință secretă. La 18 iulie 1870, votul a fost început din nou. Împotriva, au votat numai doi episcopi (un italian și un american), dar și ei s’au supus, în urmă. Ceilalți, în număr de 533 s’au pronunțat în unanimitate „pentru”⁶.

În felul acesta, autoritatea supremă, infaibilă, nu mai e Biserica, în totalitatea ei, ci papa. El nu o deține, „e consensu Ecclesiae”, ci „proprio motu”. Prelungirea reală a lui Hristos pe pământ este el, iar nu „Trupul Tainic al Domnului”; el nu mai e în Biserică, ci **deasupra** ei. Episcopii protestatari, cu Döllinger și Friedrich, au întemeiat o nouă comunitate, numită „**Vechii catolici**”, cu oarecare schimbări în cult și în doctrină; aceasta a fost urmarea protestului împotriva acestei infaibilități.

II. Bulele papale sunt niște decrete ale papilor, date în împrejurări deosebite, în chip solemn. Nu se specifică anume care dintre ele sunt proclamate „ex cathedra”, adică reprezintă învățatură infaibilă – deși, de drept, toate au acest privilegiu.

Cele mai însemnate, în privința cuprinsului lor, sunt următoarele:

a) Bula „Unam Sanctam” a lui Bonifaciu VIII (1302) care arată că papa deține și puterea luminează și puterea duhovnicească, superioară celei dintâi.

b) Bula „Exurge Domine” a lui Leon X (1520) osândește erorile lui Luther în număr de 41.

c) Constitutio „Unigeniti Dei Filius” a lui Clement IX (1713) osândește 101 propozițiuni ale jansenistului Paschasius Quesnel.

d) Bula „Ineffabilis Deus” a lui Piu IX (1854) proclamă dogma imaculatei concepții.

e) Enciclica „Quanta cura”, cu „Syllabus errorum” în care Piu IX (1864) osândește 80 de propozițiuni moderniste în Biserică și în lumea laică.

Amintim aici din nou numele autoritative în ce privește studiile: „Summa totius Theologiae”, decretată ca normativă de Leon XIII, la 4 august 1879 (a lui Toma de Aquino, doctorul suprem), în ce privește Filozofia și Dogmatica; iar „Disputationes” de Bellarmin și „Praelectiones theologiae, quasi in collegio romano habebat”, de Perrone, (8 volume,

⁶ I. Mihălcescu, *La Théologie Symbolique...*, București, 1932, p. 121.

1838, din care a apărut un rezumat în 36 ediții până în 1881), sunt socotite ca opere de interpretare fidelă a Tomismului. Apoi Alfonso de Liguor, proclamat doctor în 1871, este normativ în Morală, cu a sa **Theologia moralis**, apărută în 1775.

III. Catehismele oficiale sau oficializate ale Bisericii romano-catolice:

a) Cel dintâi catehism romano-catolic, cu care se răspundea celor două catehisme ale lui Luther, e acela al iezuitului Petru Canisius (1554), beatificat de romano-catolici, care are întreita împărțire, după cele 3 virtuți teologice și care, după unii romano-catolici, ar fi înrâurit „Mărturisirea Ortodoxă” a lui Petru Movilă. (Un studiu comparat, aprofundat, arată netemeinicia acestei afirmații, deși nu e exclus ca Petru Movilă, care avea studii apusene, să-l fi cunoscut). Acest catehism s’a bucurat totdeauna de o mare autoritate în romano-catolicism.

b) În timpul sinodului tridentin, după mai multe încercări, papa Piu IV însărcină cu compunerea unui catehism pe Leonard Marino, mitropolit de Lanciano, Egidio Foscarari, episcop de Modena, și Francesco Furciro, dominican portughez; apoi trei cardinali și pe renumitul filolog Paulus Manutius, pentru stil și gramatică. La un an după apariție (în decembrie 1554), fu supus unei revizii și apoi papa Piu V, teolog augustinian, îl refăcu și îl publică în 1556 sub titlul de **Catechismus ex decreto concilii tridentini ad prochos**. Are patru părți: Partea I se ocupă cu Simbolul apostolic, iar a II-a cu Tainele; a III-a tratează despre Decalog, iar a IV-a despre rugăciune în general și despre „Tatăl nostru”. Multe dintre învățăturile sale nu se acordă cu ale sinodului tridentin, deși îi poartă numele; iar din pricina influenței dominicane, iezuiții l-au declarat „scriere particulară”, ba chiar „eretic”. E, însă, unul dintre cele mai bune catehisme creștine și este încă foarte răspândit în Biserica romano-catolică.

c) **Professio fidei tridentinae**. În ședința din 1563, 11 noiembrie, sinodul din Trident hotărâse ca toți funcționarii, profesorii și preoții Bisericii să depună un jurământ de fidelitate față de papă sau față de învățătura oficială, în fiecare an. Pentru aceasta, papa Pius al IV-lea a formulat un astfel de jurământ intitulat apoi „Professio fidei tridentinae”. El are 15 puncte. Primele două cuprind Simbolul niceo-constantinopolitan; de la 3-14, învățături împotriva protestantismului; punctul 15 e rezervat formulei de credință față de papă.

IV. Cărți de ritual, socotite în Biserica romano-catolică izvoare simbolice, sunt:

a) **Missale romanum**, care cuprind rânduiala slujbei. Formulată de Grigore I, el a luat forma definitivă după sinodul de la Trident, când Piu V îl supuse revizuirii. Piu IX a introdus în el prescripții privitoare la sărbătoarea Imaculatei concepții.

b) **Rituale romanum**, care cuprinde slujba Tainelor și în general a tuturor serviciilor prestate de preoți; el ar corespunde Evhologhiului Bisericii Ortodoxe a Răsăritului. Datează tot de la sinodul din Trident și e datorit lui Paul V, care a hotărât revizuirea și publicarea celor în uz, unificate. (Rânduiala slujbei episcopului e dată de „Pontificale romanum”, publicat în 1596 de Clement VIII, și de „Ceremoniale Episcoporum”, 1600, corespunzător Arhieraticonului nostru).

c) **Breviarum romanum** e o colecție de psalmi, imne, rugăciuni, predici, pericope din Sfinții Părinți etc., rânduite după zilele săptămânii și sărbători. El trebuie citit zilnic, la ora respectivă, de călugări și de preoți. S’a atribuit compunerea lui Fericitului Ieronim. Se știe, însă, că a fost constituit de Grigore VII, în 1074, și refăcut de mai multe ori; mai ales Piu V, în 1568, s’a ocupat de el. E una dintre cărțile cele mai răspândite și mai cu influență ale romano-catolicismului.

3. **Însemnătatea cărților simbolice romano-catolice** este foarte mare, ele făcând parte din Tradiția dumnezeiască. Cărțile simbolice romano-catolice pun, prin urmare, în aceeași categorie simboalele baptismale din epoca ecumenicității Bisericii, ca simbolul „apostolic” (a cărui autenticitate, „în nuce”, o recunosc), cu cărțile simbolice, formulate împotriva noilor doctrine eretice (ca Mărturisirea Tridentină, Vaticană, împotriva modernismului), cu Mărturisirea la întoarcerea de la o erezie sau schismă (Mărturisirea lui Mihail Paleologul sau decretul „pro Armenis” etc). Ele sunt numeroase, dar pot fi împărțite în două clase: „simboale” care îmbrățișează întreaga credință dogmatică, și „decrete dogmatice”, expunând unele puncte particulare ale acestei credințe. Catehismul roman (1566), Syllabus (1864) și enciclica „Pascendi” (1907) nu sunt considerate cărți simbolice în sens propriu. Precizăm că dintre ele sunt socotite drept cele mai însemnate, canoanele și definițiile sinodului tridentin, prin care a căpătat consistență contrareforma romano-catolică.

Teologii romano-catolici le acordă o însemnătate excepțională și fac din autoritatea cărților lor simbolice unul din motivele lor majore de mândrie, față de situația din celelalte confesiuni creștine. În această privință Suarez a scris: „Este cu neputință să fie păstrată în această Biserică unitatea de credință, dacă nu există în ea un dreptar infailibil, pe care să fie obligate să-l urmeze toate membrele acestei Biserici. De aceea, un asemenea dreptar este necesar și deci nu poate să lipsească în Biserică. Dacă ar lipsi acest dreptar, ar fi necesar ca să fie primită judecata fiecărui ins și părerea lui, ca dreptar, pentru deosebirea adevăratei credințe de cea falsă; dar, desigur, întrucât poporul credincios de jos (vulgaris populus) și credincioșii neînvățați nu pot să deosebească aceasta prin judecata lor, e nevoie... etc.”.

Formularea adevăratei învățături, în Biserica Romano-Catolică, o asigură însă magisteriul extraordinar (sinodul ecumenic) și cel ordinar (episcopii în diocesezele lor), papa, mai ales. Pentru ca să existe adevărate „cărți simbolice”, e nevoie de primatul și de infailibilitatea papală, care le asigură autoritatea doctrinală. Primatul asigură unitatea externă, iar infailibilitatea, pe cea internă.

În acest sistem juridico-exterior, Mărturisirile de credință au căpătat rol de „lex”, după care este „judecată” dreapta credință a creștinilor. „Puterea de a învăța e, în esența ei, puterea jurisdicțională”, scrie un reputat teolog romano-catolic.

În Biserica Ortodoxă, Mărturisirile au un rol mai interiorizat, mai propriu spiritului creștin; ele sunt călăuzitoare, îndrumătoare, pornite din sufletul teologilor cu îndemnul și binecuvântarea ierarhilor: „O arătăm, – scrie patriarhul Partenie al Constantinopolului, în 1643, despre Mărturisirea Ortodoxă –, a fi în totul binecinstitoare și ortodoxă și pe tot creștinul din Biserica de Răsărit îl sfătuim să o citească și să nu o lepede”.

Sunt primite nu în virtutea unui decret infailibil al suveranului pontif, ci în consensul Bisericii și cu convingerea că ele ajută pe calea mântuirii, pe care o găsesc împreună, ierarhie și mireni. Nu juridicul și exteriorul e predominant aici, ci acel „vinculum caritatis”, în libertatea de fii ai lui Dumnezeu și frați între noi, care transmit Descoperirea, darurile și harurile, nu de la ei, ci fiindcă le-au primit de sus, de la Părintele luminilor...⁷.

⁷ Pentru toată această prelegere vezi Prof. N. Chițescu, *Însemnătatea Mărturisirilor de credință în cele trei mari Confesiuni creștine*, citat supra, în rev. „Ortodoxia”, anul VII, nr. 4, oct.-dec. 1955, pp. 483-512.

CĂRȚILE SIMBOLICE PROTESTANTE; VALOAREA LOR ÎN PROTESTANTISM

1. Prețuirea Cărților simbolice în Protestantism.
2. Locul lor în Protestantismul clasic.
3. Istoricul izvoarelor simbolice în principalele confesiuni protestante.
4. Însemnătatea Cărților simbolice în Protestantism.

In Teologia protestantă, situația este contradictorie și curioasă: revoltați împotriva oricărei autorități religioase, protestanții au fost siliți de împrejurări să impună comunităților lor unele Mărturisiri de credință cu autoritate; luptând împotriva oricărei Tradiții, ei au trebuit să-și constituie una, proclamând cărțile lor simbolice identice, ca învățătură, cu Cuvântul lui Dumnezeu. Au fixat învățătura lor în canoane sinodale și în Mărturisiri de credință. Dar au trebuit să proclame, în același timp, pentru fiecare credincios, libertatea de copil al lui Dumnezeu, ca și identitatea credinței cu viața, pentru care înțelenirea în stări fixe este moarte.

Protestanții înșiși scot în relief importanța Mărturisirilor de credință din două puncte de vedere: din punctul de vedere psihologic și din cel istoric; teologii de nuanță mai ortodox-protestantă accentuează mai ales însemnătatea lor psihologică, pe când cei din curentul liberal accentuează exclusiv pe cea istorică. Cei dintâi arată că formularea unei doctrine este o necesitate adânc simțită de orice credincios pentru sine însuși; dar ea se impune și din nevoia de a se apăra împotriva ereziilor, care alterează Cuvântul lui Dumnezeu. Sinoadele calviniste ca acelea de la Dordrecht (1618) și Amsterdam (1690), vorbesc despre o hotărâre pe care sunt datori s'o ia, despre o judecată irevocabilă a lor, despre o interpretare inefabilă a Scripturii, pe care o dau și despre o supunere absolută care li se datorește. Ideea de preoție universală cade în umbră în fața nevoii unei cenzuri a scrierilor și a predicilor și excomunicarea devine de rigoare în fața torentului de erezii izvorât din principiul liberei cercetări a Biblei.

Începuturile protestantismului sunt legate, de altfel, de o Mărturisire de credință: cea Augustană. Principiul luteran, individualist, al liberului examen al Bibliei, este astfel pus la grea încercare. Însemnătatea confesiunii Augustane avea să crească neconținut cu timpul, iar paralel cu ea avea să descrească aceea a simboalelor ecumenice. La început ele au fost în mare cinste, ca monumente ale Bisericii vechi, la a cărei puritate de credință năzuia protestantismul; cu vremea ele au rămas simple „Kinderglauben”, mărturii ale epocii primare, neevolute, a Bisericii.

În schimb Mărturisirea Augustană devine simbolul prin excelență al protestantismului. Este numită „Symbolum Germanicum” și este socotită „wie ein Spruch eines Concilio” (ca decret al unui sinod ecumenic). Atâta însemnătate a avut în Biserica luterană primară, încât nu numai că era socotită drept cea dintâi carte care trebuie tâlcuită

credincioșilor, ci doctorii din Wittenberg, ca și cei ce luau acele „testimonia publica”, cereau mărturisirea ei și a celor trei simboale ecumenice... Și, deși au căpătat cu încetul calitatea de cărți simbolice și alte cărți, bunăoară: cele două catehisme ale lui Luther, Formula Concordiei, Apologia, Articolele Smalkaldice și altele, fiind adunate într'un volum sub titlul *Ecclesiae libri symbolici* (1730), totuși numai *Confessio Augustana* a rămas cartea simbolică de temelie („Grundbekenntnis”) a protestantismului, iar celelalte au fost socotite ca „dezvoltări și tâlcuiri ale ei”¹.

Nevoia de a menține unitatea de credință a silit pe Calvin să instaureze un regim autoritar, de la început; iar evoluția istorică a Reformei, cu necesitățile ei apologetice – mai ales cerute de polemica anticatolică și împotriva lui Bossuet îndeosebi –, a silit-o să dea dintru început același caracter și aceeași însemnătate Mărturisirilor și Catehismelor ei oficiale, de „cărți simbolice”, ca și luteranii.

Este de la sine înțeles că protestanții liberali și de toate nuanțele scot în relief exclusiv necesitatea și caracterul lor istoric. De aceea ei nu le socotesc obligatorii, acest lucru desființând, după ei, principiul libertății de conștiință care stă la temelia protestantismului.

Un protestant contemporan rezumă astfel atitudinea protestantismului liberal: – „Să nu ne atingem de Mărturisirile de credință? – Nu, nu mai mult cea din 1936 decât cea din 1872, decât cea din 1559, decât cea de la Niceea, decât Simbolul Apostolilor însuși, nici una nu e de neatins, pentru că sunt lucrarea oamenilor, care când zic „cred”, se simt obligați să adauge îndată: Doamne, ajută necredinței mele. De aceea, atâta vreme cât vom avea în noi părțile din vechiul aluat de necredință și ignoranță, pe care le-a pus acolo păcatul, faptele noastre vor fi nedesăvârșite și caduce. Astăzi vedem confuz, vorbim bâlbâindu-ne. Dar va veni o zi, în care, datorită progresului nostru în cunoașterea și iubirea lui Hristos și mai ales prin harul îndurător al lui Dumnezeu, vom vedea față către față, vom vorbi în graiul adevărului total. Atunci și numai atunci, Mărturisirile noastre vor fi cu adevărat de neatins”².

2. Locul Mărturisirilor în protestantismul clasic

Protestanții pun „cărțile simbolice” exact pe același plan cu simboalele ecumenice. Mulert, autorul contemporan al unuia dintre cele mai importante tratate de Simbolică protestantă, stabilește următoarea paralelă între cărțile simbolice și vechile simboale ale Bisericii³: „Scrierile simbolice din vremea Reformei stau mai aproape de noi ca timp decât cele vechi, bisericesti; tind însă mai mult spre individual, sunt mai teologice, pe când cele vechi bisericesti sunt mai simple, mai religioase”. Apoi el constată că cercurile mai largi ale protestantismului german cunosc numai Catehismul cel mic al lui Luther și simbolul apostolic.

1 Vezi F. Loofs, *Symbolik, oder Christliche Confessionskunde*, (Tübingen și Leipzig, 1902), I. pp. 62-63; cf. și Chr.-Luthard, *Compendium der Dogmatik*, ed. X, (Leipzig, 1900), p. 31.

2 A. Sibleyras, *L'intangibilité des Confessions de foi*, în rev. „Le Christianisme au XX-e siècle; Journal des Eglises Réformées Evangéliques de France”, anul al LXXVII-lea, nr. 24, 16 iunie 1938, p. 253.

3 Hermann Mulert, *Konfessionskunde*, (Giessen, 1927), col. „Töpelmann”, nr. 5, p. 440.

Luther a menținut unica autoritate a Sfintei Scripturi și a tăgăduit, principal, Bisericii dreptul de a formula o învățătură în afară de Biblie. În timpul diatei de la Augsburg el stabilește următoarele teze⁴, privitoare la Mărturisirea de credință: 1. „Biserica creștină nu are puterea de a emite vreun articol de credință, nici n’o va face vreodată... 3. Toate articolele de credință sunt stabilite în chip satisfăcător în Sfânta Scriptură, așa încât nu trebuie să mai facem altele...”. 7. Dreptul de a judeca ce e descoperit sau nu, este dat fiecăruia și tuturor creștinilor și nu numai ierarhiei, în virtutea preoției universale: „Hristos a luat de la episcopi, de la învățați și de la sinoade dreptul și puterea de a judeca în ale învățăturii și o dă fiecărui creștin și tuturor laolaltă (Ioan 10, 27; 10, 5; 10, 8)... Aici vezi limpede al cui este dreptul de a judeca învățătura. Episcop, papă, învățat și fiecare are dreptul de a învăța. Căci oia trebuie să judece dacă aceștia învață cu vocea lui Hristos, sau cu o voce străină...”⁵. Sinoadele ecumenice n’au dreptul să definească articole de credință. Nici n’au făcut-o, așa cum se poate constata, scrie Luther, din cele ce au stabilit principalele patru sinoade ecumenice: „Avem cele patru sinoade principale și cauzele pentru care s’au ținut... Dar în ele nu s’a stabilit nici un nou articol de credință. Căci articole ca acestea sunt stabilite cu mult mai bogat și mai cu putere și în Evanghelia Sf. Ioan, chiar dacă ceilalți Evangheliști și Sf. Pavel, Sf. Petru n’ar fi scris nimic... Avem deci numai aceste patru sinoade principale (pe care, după episcopii de la Roma, trebuie să le ținem egale cu cele patru Evanghelii...)”⁶.

În această perspectivă se înțelege că scrierile sale și Mărturisirile de credință, începând cu Augustana, sunt pe același plan cu cele vechi; sunt veritabile „izvoare” sau „cărți simbolice”, expunând cuprinsul Revelației.

Melanchton arată de asemenea că adevărul și unicul judecător este Sfânta Scriptură și Mărturisirea Bisericii nu este decât ceva care se adaugă, ceva care prisosește, oarecum: „Cuvântul lui Dumnezeu însuși este judecătorul și se adaugă mărturisirea Bisericii... Așa ne formulăm noi părerea în problema botezului copiilor. Noi avem mărturie publică în Scriptură, care proclamă că în afară de Biserică nu există mântuire; cu aceasta introducem pe copii în Biserică. Astfel, suntem noi sprijiniți de mărturiile primei Biserici. Așa este Cuvântul lui Dumnezeu Judecător și se adaugă mărturisirea antichității pure (purae antiquitatis Confessio)”⁷.

Calvin demonstrează pe larg⁸ că adevărata religie „urmărește să fie învățat și înflăcărat în Biserica celor credincioși Cuvântul lui Dumnezeu curat și să se înlăture toate decretele oamenilor, de orice fel ar fi, pentru ca să fie ținute numai poruncile lui Dumnezeu”. Dar „tiranii spirituali” vor ca „autoritatea Bisericii să facă noi articole de credință..., ca ea să fie asemenea aceleia a Sfintei Scripturi”; ei nu socotesc creștin pe cel

4 Luther, *Thesen zur Zeit des Augsburg Reichtags*, Juli 1530; în col. „Weimarer Ausgabe”, XXX, II, 424 sq.; apud Emmanuel Hirsch, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik...*, (Berlin și Leipzig, 1937), p. 10.
5 Idem, *Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe...*, 1532, în „Weimarer Ausgabe”, XI, 409; *ibidem*, p. 11.

6 Idem, *Von den Konziliis und Kirche*, 1939, în „Weimarer Ausgabe”, L, 605, sq; *ibidem*, p. 12.

7 Filip Melanchton, *Loc, tertia aetas*, în „Corpus Reformatorum”, XXI, 836, sq.; *ibidem*, p. 14.

8 Calvin o face într’un capitol mare al *Instituției* sale: „De la puissance ecclésiastique”, (cap. XV); vezi *Institution de la Religion chrétienne*, t. IV, col. „Les textes français”, ediție îngrijită de Jacques Pannier, (Paris, 1939), pp. 149-196, mai ales pp. 157, 158, 178.

care nu ține „toate rânduilele Bisericii, atât afirmative, cât și negative, printr’o credință explicită sau implicită și altele asemănătoare...”. Autoritatea sinoadelor ecumenice însăși e ruinată de contradicțiile lor; unul osândește icoanele, altul restabilește cultul lor... Cu acestea, Calvin zice că nu vrea să le micșoreze autoritatea, ci vrea numai să rămână stabilit că nici un sinod, păstor, episcop sau vreo Biserică „nu trebuie să ne împiedice ca... să examinăm toate ale minților omenești, ca să le probăm dacă sunt de la Dumnezeu”.

Și totuși, încă din timpul lui Luther și al lui Calvin au luat naștere primele „cărți simbolice” – începând din 1530. Din protestantism au împrumutat și termenul și obiectul romano-catoliciei, apoi el s’a extins și asupra Mărturisirilor răsăritene, prin această filieră apuseană.

Luther și discipolii săi au fost obligați să prezinte o Mărturisire de credință la dieta de la Augsburg; năzuința lor a fost ca în aceste Mărturisiri să se facă mai explicit Cuvântul lui Dumnezeu, în lumina experienței lor creștine și a devierilor romano-catolicismului, în forma contemporană lor. Cuvântul lui Dumnezeu trebuia să răsune „mai tare și mai curat”, după expresia unui protestant de azi. Grijă primilor protestanți era să nu se piardă nimic din Descoperirea dată de Dumnezeu Bisericii; ea se reflectează în **Augustana**, în **Apolo-gia** ei și în **Articolele Smalkaldice**. **Fomula de Concordie** vrea să aducă înțelegerea între luterani, iar cele două Catehisme tindeau să accentueze cât mai mult rolul unic al credinței mântuitoare. O nouă înțelegere a Cuvântului făcea mai vie trăirea creștină. Era, în același timp, o asigurare a comunității că credința și viața ei este în perfectă armonie cu Scriptura.⁹

Păstrând în cultul lor simbolul zis „apostolic”, protestanții au arătat că nu vor să rupă cu credința vechii Biserici, cu adevărata ei Tradiție. Creând noi Mărturisiri de credință, au vrut să arate că ei trăiesc sigur din realitatea obiectivă, pe care o desemnau cele vechi. Se încerca astfel să se facă legătura cu o Tradiție străveche, în lumina noilor experiențe religioase. Noile cărți simbolice căpătau astfel o valoare egală cu aceea a „simboalelor ecumenice”; locul lor era alături de al acelora. Unii luterani vor merge atât de departe, încât să creadă în infailibilitatea Mărturisirii Augustane; alții vor pune simboalele chiar alături de Biblie. Dar acestea au fost socotite totdeauna drept excese, de care reformatii sau ferit¹⁰, deși năzuința de a-și forma un fel de „Tradiție dumnezeiască” și tendința lor autoritativă, au fost o atitudine constantă în secolul al XVI-lea și al XVII-lea, începând chiar cu Calvin.

Încheind, constatăm că Mărturisirile de credință își au locul lor în Tradiția Bisericească, în Teologia Dogmatică ortodoxă, pe când apusenii le pun alături de simboalele ecumenice ca echivalente lor și ca atare, le numesc „cărți simbolice” ca parte integrantă a Tradiției dumnezeiești.

3. Istoricul cărților simbolice protestante¹¹

A. Cărțile simbolice ale luteranismului.

9 Pentru partea aceasta, vezi *Ihmels*, art. *Bekenntnis und Kirche*, în enciclopedia *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. I, (Tübingen, 1927), col. 874-875.

10 Hermann Mulert, *Konfessionsskunde*, col. „Töpelmann”, (Giesen, 1927), p. 433 sq.

11 După Prof. I. Mihălcescu, *La Théologie Symbolique...*, pp. 210 sq; cf. Hr. Andrusos, *Simbolica*, tradusă de Prof. Iustin Moisesescu, Craiova, 1955, pp. 47-56.

a) **Cele două catehisme ale lui Luther** au fost compuse din pricina ignoranței, pe care reformatorul a constatat-o cu prilejul inspecției în electoratul de Saxa (între 1527-1529). **Catehismul cel Mic** a apărut în a II-a jumătate a anului 1529; el are 5 părți; autorul ultimei părți e necunoscut. **Catehismul cel mare** e destinat tot pastorilor și institutorilor, ca și cel mic. Ambele sunt foarte clare și precise ca învățătură.

b) **Confesiunea de la Augsburg sau Augustana și Apologia ei.** După convocarea dietei de la Augsburg (pentru 18 aprilie 1530) de către Carol Quintul, electorul Ioan de Saxa însărcină pe Luther, Jonas, Melanchthon și Bugenhagen să facă o expunere a credinței. De la o primă conferință a acestor patru teologi, rezultară numitele „articole de la Torgau”, din pricină că au fost înmânate prințului elector la Torgau (la 21 martie). A urmat o altă expunere, care, refăcută, se găsește în a II-a parte a Confesiunii Augustane.

Pe temeiul acestor lucrări, Melanchthon compune o Apologie; dar la deschiderea dietei, Ioan Eck citi cele 404 puncte de acuzație, privind erori extrase din scrierile lui Luther, Melanchthon, Oekolampade, Karlstadt, Hubmeyer și alții. Melanchthon refăcu Apologia sa între 4 și 11 mai, sub formă de confesiune de credință. La 11 mai ea fu aprobată de Luther, deși neterminată.

Melanchthon o continuă, iar cancelarul de Saxa, Bruck, îi compuse *Introducerea și Încheierea*. Mărturisirea fu citită la 25 iunie în fața împăratului în latinește și nemțește.

Primele 7 articole ale acestei Confesiuni, au servit ca temei lui Luther pentru cele 17 articole de la Schwabach (unde s’au adunat protestanții, la 15 octombrie 1525, într’o conferință, pentru o înțelegere între ei). Ele erau o nouă încercare a lui Luther, care mai propusese lui Zwingli, la 3 octombrie același an, o înțelegere, pe baza celor „15 articole de la Marburg”. Dar nici unele nici celelalte n’au fost primite.

„Confesiunea Augustană” are două părți: prima parte (art. 1-21), cu titlul: „Articuli fidei praecipui (principale)” are următorul cuprins: Art. 1 tratează despre Dumnezeu, art. 2 despre păcatul original, art. 3 despre Fiul lui Dumnezeu, al 4-lea despre justificare, al 5-lea despre ministerul profetic; de la al 6-lea la al 13-lea se vorbește despre Biserică și Taine. Art. 14-16 tratează despre disciplină, slujbe bisericești și afaceri civile; de la al 17-21-lea se tratează despre chestiuni controversate, adică: liberul arbitru, originea păcatului, credință, fapte, cinstirea sfinților etc.

A doua parte (art. 22-28) tratează despre: „Articuli in quibus recensetur abusus mutati” și anume: cele două specii ale Euharistiei, căsătoria preoților, liturghia, spovedania, postul, votul monahal și puterea episcopului.

Confesiunea de la Augsburg sau Augustana e „cartea simbolică prin excelență” a luteranismului; „Formula Concordiei” o numește chiar „simbolul propriu al confesiunii luterane”, spre deosebire de simbolul niceo-constantinopolitan. Nepublicându-se manuscrisele înaintate împăratului, după închiderea dietei s’au publicat ediții greșite. Atunci Melanchthon s’a văzut nevoit să publice o ediție latină și germană, care, se înțelege, e deosebită de cea înmănată împăratului; ea poartă titlul „editio princeps” (în 1530).

Modificând-o din nou, Melanchthon o publică în 1540; de astă dată el se apropia mai mult de calvinism prin ideile sale asupra Cinei și asupra sinergismului (în opoziție cu monergismul lui Luther). Această a doua ediție se numește și **variata**, spre deosebire de **invariata**, adică cea din 1530 care e considerată ca oficială.

Douăzeci de teologi romano-catolici, în frunte cu Eck, Cochläus, Fabri, Wimpina, redactară un răspuns din ordinul împăratului. El nu fu acceptat, deoarece în el se amestecau

chestiuni politice. După ce fu refăcut, el fu citit la 3 august, după care, romano-catolicii fură declarați învingători.

Melanchthon compuse în grabă, după notele luate la citirea acestei Mărturisiri catolice pe care protestanții o numeau „Confutatio pontificia”, o apologie, pe care aceștia voiau s’o remită lui Carol Quintul la 22 septembrie, când se închise dieta, dar împăratul n’o primi.

Pe bază unei copii a acestei „Confutatio”, Melanchthon refăcu „Apologia” și o publică în latinește în aprilie 1531; Justus Ionas o traduse în nemțește.

Această **Apologie** e o vastă lucrare de erudiție teologică. Împărțirea materiei a fost făcută pe temeiul celor 28 articole ale Augustanei, care sunt grupate în 14 secțiuni. Articolele atacate de romano-catolici sunt mai pe larg tratate aici. „Pentru o cunoaștere perfectă a luteranismului, așa cum e el formulat în Confesiunea de la Augsburg, studiul Apologiei e absolut de trebuință”.

c) **Articolele de la Smalkalde.** La 23 mai 1527 fusese convocat de papa Paul III un sinod, pentru a pune capăt disputelor religioase. Protestanții s’au adunat mai întâi la Smalkalde, ca să discute condițiile împăcării. Luther fu însărcinat de prințul elector de Saxa să fixeze articolele care se puteau schimba și articolele care nu se puteau schimba. O compoziție înjghebată în grabă de Luther fu supusă aprobării teologilor de la Wittenberg. Între timp, la Smalkalde se compuse altă scriere. Dar aceea a lui Luther câștigă mare autoritate și fu înglobată în „Corpora doctrinae” și în „Formula de Concordie” sub numele de „articolele de la Smalkalde”.

În partea I-a, expusă pe scurt, Luther vorbește despre „înaltele articole privitoare la majestatea dumnezeiască” (4), asupra cărora nu se poate discuta. A doua parte cuprinde articolele „stantis et cadentis Ecclesiae”: justificarea „sola fide” (art. I); înlăturarea liturghiei (2); desființarea mănăstirilor (3); papa e adevăratul Antichrist (4). Partea a III-a expune „articolele pe care le putem discuta cu oamenii competenți, rezonabili și numai între noi”: 1. păcatul; 2. legea; 3. pocăința; 4. Evangheliile; 5. Botezul; 6. Euharistie; 7. puterea cheilor; 8. Mărturisirea; 9. excomunicarea; 10. sfințenia și vocația; 11. căsătoria preoților; 12. Biserica; 13. justificarea și faptele bune; 14. voturile monahale; 15. regulile omenești.

„Formula de Concordie” a adăugat la „articolele de la Smalkalde” tratatul lui Melanchthon: „De potestate et primatu papale”, în care acesta combate primatul papal, ca și dominația lui asupra conștiinței individuale. Apoi, într’o a doua secțiune se combate jurisdicția episcopilor asupra preoților.

d) **Formula de Concordie.** În lipsa unei autorități doctrinale, luteranismul se văzu amenințat de autodizolvare, chiar din timpul lui Luther și mai ales după aceea. Teologul Iacob Andreă din Wittenberg, care însoțise cu Martin Chemnitz pe ducele Iuliu de Braunschweig, în vizita eclesiastică pe care acesta o făcu în 1568, compuse 5 articole, pentru a readuce pacea în Biserica evanghelică. Părerea exprimată asupra Cinei făcu zadarnică eforturile lui. S’a putut realiza însă unirea Saxonilor din sud cu cei din nord, în jurul unei alte Mărturisiri, făcută pe temeiul a 6 predici tot de Andreă, revăzute însă de Chemnitz și Chyträus – după ce partizanii lui Melanchthon au fost supuși cu armele: e așa numita „Formulă de Concordie” saxonă din 1573.

Apoi i s’a adăugat „Formula de la Maulbron”, compusă de Lucas Osiander și Bidembach din Stuttgart și examinată de teologii din Württemberg și Baden, la conferința de la Maulbron, la 19 ianuarie 1576, adunată tot în vederea unirii.

Aceste două formule formează partea I a Formulei de Concordie.

Altă conferință a 18 teologi, convocați de August, prințul elector al Saxe, publică la Torgau (în mai 1576) cartea de la Torgau, în care se ia o poziție mai împăciuitoare față de discipolii lui Melanchthon. Ea fu trimisă pentru a fi aprobată, tuturor comunităților luterane din Germania și, după o examinare migăloasă... fu refăcută în mănăstirea din Bergen lângă Magdeburg (în luna mai 1577) de teologii Chemnitz, Andreă, Selnecker, Chyträus, Musculus și Cornerus, și publicată sub numele de „Cartea de la Bergen” sau „Cartea Concordiei” sau „Formula de Concordie”, așa cum a fost numită de la 1592.

Are două părți: **Epitomul** și **Solida Declarație**.

Epitomul cuprinde partea controversată a dogmelor, în 12 paragrafe, și acestea au fiecare câte trei părți: a) status controversiae; b) pars affirmativa; c) pars negativa sive antithesis. Aici se tratează subiectele următoare: 1. Despre păcatul original, (contra lui Flaccius); 2. despre liberul arbitru (împotriva discipolilor lui Melanchthon și semipelagianismului romano-catolic); 3. justificarea prin credință (împotriva lui Osiander); 4. despre faptele bune (împotriva lui Maior și Amsdorf); 5. despre Lege și Evanghelie; 6. despre a III-a folosință a Legii (împotriva lui Agricola, Amsdorf, Poach, Otto și alți antinomisti); 7. Cina Domnului; 8. despre persoana lui Hristos (împotriva calvinistilor și criptocalvinistilor); 9. Coborârea lui Hristos la iad (împotriva Heppcinilor); 10. despre folosința celor ecclesiastice, adiafora, (împotriva adiaforiștilor, adepți ai lui Melanchthon); 11. despre providență și predestinație (împotriva calvinistilor; 12. despre sectanții care nu recunosc Confessio Augustana, adică: anabaptiști, Swekenfeldieni, Neo-Ariani și Anti-Trinitari.

În **Solida declaratio** regăsim mai aprofundate, aceleași subiecte, în 12 paragrafe; cu Epitomul formează Formula de concordie.

Textul original al Formulei de Concordie e cel german; el a fost tradus de Luca Osiander apoi de Selnecker și de Chemnitz, în latinește. Traducerea lui Chemnitz e oficială (1584).

B. Scrierile simbolice ale Bisericii Reformate.

I. Scrieri Zwingliene:

a) **Articuli sive conclusiones**, cuprind 67 de teze zwingliene:

Unica autoritate e Biblia. Singurul Cap al Bisericii e Hristos, potrivit regulii de credință și Evangheliei. Aceste teze au fost discutate public de Zwingli și Ioan Faber, delegat al episcopului de Constanța. Ieșind învingător, Zwingli scrisese o „Interpretare” și un „Fundament” al Articolelor sau concluziilor.

b) **Theses bernenses** (1528) sunt rezultatul altei dispute de la Berna, în care Zwingli, Oecolampade, Bucer, Berthold Haller și Frantz Kolb învinseseră pe romano-catolici.

c) **Fidei ratio**, (Ad Carolum Romanorum imperatorem fidei Ulrichi Zwingli ratio), e o Mărturisire trimisă de reformatorul elvețian lui Carol Quintul, la dieta de la Augsburg și care cuprinde vederi foarte radicale asupra Tainelor, păcatului originar, a predestinării absolute.

d) **Fidei expositio** e tot o declarație de credință, trimisă în iulie 1531, (cu 3 luni înaintea morții sale), regelui Francisc I al Franței, care se declara dispus să ajute pe reformați în afara frontierelor sale. E o capodoperă de precizie și claritate, cu un cuprins

ca al precedentei scrieri. Luther însuși fu scandalizat de afirmația lui Zwingli că va întâlni în rai pe Aristide cel drept, pe Hercule, pe Camil etc.

e) **Confesio tetrapolitana** e o Mărturisire de credință a 4 orașe: Strassburg, Constanța, Lindau și Memmingen, trimisă la dieta de la Augsburg (11 iunie 1530). Ea a fost compusă de Bucer și Capiton, deoarece aceste orașe nu erau de acord cu Confessio Augustana, în special în privința Euharistiei.

f) **Confessio basileensis prima sau mulhusana**, a acelor două orașe: Basel și Mulhouse. Apără Baselul de acuzația adusă de Strassburg, că are o Cină fără Hristos și face o parte mai mare lucrării dumnezeiești în Euharistie decât Zwingli. Ea a fost compusă de Nycomius în 1532, pe temeiul unei mărturisiri a lui Oekolampade și publicată în 1544; cuprinde 12 articole.

g) **Confessio helvetica prior sau basileensis posterior** a fost compusă de Bullinger, Myconius, Grynäus și Leo Indă (care o traduse în latinește), după o convorbire cu teologii luterani Bucer și Capiton, în 1536. E un compromis între zwinglianism și luteranism. Are 28 de articole care tratează: 1-5 despre Biblie și interpretarea ei, (Scriptura Scripturae interpres); art. 6-14: învățătura despre mântuire; următoarele: Biserica, cu tainele și Instituțiile sale... Sfânta Euharistie nu mai e un simplu simbol (ca la Zwingli), ci și o realitate: corpul și sângele Domnului sunt cu adevărat sub pâine și sub vin...

h) **Adevărata mărturisire a miniștrilor Bisericii din Zürich** e un răspuns dat de Bullinger unor acuzații aduse de Luther, în care apără învățăturile zwingliene. Pe temeiul lui s'au dus discuții între Zürich și Geneva, inițiate de Calvin. Bullinger revine în „De sacramentis”, în 1548, asupra acestei scrieri, părându-i unilaterală.

II. Scrieri sub înrâurirea lui Calvin:

a) **Catechismus genevensis** scris mai întâi de Calvin însuși în latinește, (în 1536), și apoi, în anul următor, în franțuzește. E un rezumat al scrierii „Institutio Christianae religionis”. Pe temeiul lui a compus o mică Mărturisire de credință de 21 de articole, pe care trebuiau să jure genevezii – ca și **Catechismul pentru copii**, din 1545, compus din 4 părți: credința, Legea, Cuvântul lui Dumnezeu și Tainele, în afară de slujbele ecclesiastice. Acestea din urmă s'ar mai putea împărți în 2 părți: Dumnezeu și Biserica, înțeleasă ca societate a celor predestinați.

b) **Consensus tigurinus**. În vederea unei înțelegeri cu zwinglieni, Calvin trimise la Berna (în mai 1549), 20 de articole asupra Tainelor; pe temeiul acestor articole și în urma unei convorbiri cu Bullinger, compuse reformatorul **Consensus tigurinus** (1549). Ideea centrală e: comunicarea Harului prin Taine nu depinde numai de elementele vizibile, căci acestea nu sunt decât un simbol și o mărturie a acțiunii, pe care spiritul o exercită independent de ele.

Dacă în **Consensus tigurinus**, Calvin se apropie de zwinglianism, în **Consensionis capitum expositio**, scrisă în 1554, se apropie, dimpotrivă, de învățătura Mărturisirii Augustane asupra Cinei.

c) **Consensus genevensis** a fost compusă de Calvin, în 1552 ca o reflectare a disputei pastorilor din Geneva din Bolsac Albert Pigius și G. Siculus; în ea se accentuează învățătura dublei predestinații. La temelia ultimelor trei scrieri aflăm **Institutio Christianae religionis**. „Ea e formată din 4 cărți. Primele 3 tratează, conform celor 3 părți ale Simbolului apostolic: 1. De cognitione Dei creatoris. 2. De cognitione Dei

redemptoris in Christo. 3. De cognitione Dei sanctificatoris in Spiritu Sancto, și 4. De Ecclesia. Cunoașterii lui Dumnezeu îi corespunde „cognitio hominis” și formează cuprinsul oricărei înțelepciuni. Siguranța mântuirii e garantată în chip obiectiv, fiindcă e întemeiată pe ființa și pe voința absolută a lui Dumnezeu, care, chiar din veșnicie a dat niște decrete neschimbătoare în timp”. E predestinația.

d) **Confessio Gallicana** sau „Confession de foi des Eglises reformées de France”, e compusă de Calvin și trimisă la sinodul din St. Germain, lângă Paris, (mai 1559), care ar fi corectat-o puțin și ar fi acceptat-o în chip solemn la 25 mai 1559; după alții ar fi fost compusă de un învățacel al lui Calvin, Chandieu. În 1561 a fost prezentată lui Carol IX, iar în 1571 sancționată de Henric IV. A fost recunoscută de sinodul de la Rochelle și a rămas mărturisirea hughenotă prin excelență.

Iată cuprinsul celor 40 articole ale ei: 1-5: Dumnezeu și Revelația în Sfânta Scriptură; 6-8: Creația, planul și guvernarea lumii; 11-17: planul mântuirii și mântuirea prin Hristos; 18-24: Însușirea mântuirii și realizarea ei personală; 25-33: Esența și organizarea Bisericii; 34-38: Tainele; 39-40: puterea laică”.

e) **Confessio belgica** e aproape la fel cu cea galicană. A fost compusă de Guido de Brès, propovăduitorul calvinismului în Țările de Jos (în 1561). A fost tradusă în nemțește și, în 1566, recunoscută ca Mărturisire oficială de Sinodul din Anvers.

f) **Confessio Scoticana** e opera lui Ioan Knox, în colaborare cu alții. A fost compusă în dialectul scoțian (1560) și apoi imprimată în latinește (în 1568). Are 25 de articole și e foarte apropiată de luteranism. Se mai numește și **Scoticana prior** pentru a o deosebi de **Scoticana posterior** (din 1581), care poartă titlul de „**Generalis confessio verae et christianae fidei et religionis**”, plină de expresii și idei violente împotriva papalității: Papa e „Satan și Antichrist”; transsubstanțierea: „opinie blasfematorie”; liturgia: „dibolică” și decretele sinodului din Tridant: „rătăcirii sângeroase”.

g) **Confessio hungarica** sau **Czengerina** (pentru că a fost compusă și adoptată de sinodul din Czenger în 1557 sau 1558). La sinodul din Debrețin (1567) ea a fost părăsită, fiind proclamate mărturisiri oficiale: Catehismul din Heidelberg și **Helvetica posterior**.

h) **Catehismul din Heidelberg**, sau **Catechesis palatina** reflectează o mai slabă influență calvină. El a fost compus de teologii Ursinus și Olevianus din Heidelberg și a apărut în 1563 cu o prefață a prințului elector Frederic al III-lea, care a trecut la reformați. A avut un succes neobișnuit, fiind tradus în numeroase limbi europene, ba chiar în arabă și ebraică – atât din pricină că părăsește sistemul obișnuit, strict doctrinar, de expunere al Catehismelor, pentru unul mai psihologico-literar, mai atractiv, deci, cât și prin atenuarea diferențelor confesionale între protestanți, accentuând, în schimb, deosebirile față de romano-catolici. „Teologii protestanți sunt unanimi în a recunoaște în această lucrare rodul cel mai copt al Reformei. S’a zis că el cuprinde nota intimă a lui Luther, claritatea lui Melanchthon, cinstea (neteté) lui Zwingli și ardoarea lui Calvin”.

S’au făcut diferite comentarii asupra lui, printre care „Explicationes catecheticae” și „Doctrinae christianae compendium” de Ursinus.

El pune de la început accentul pe „certitudo salutis”. După introducere, vorbește: 1. despre mizeria omului; 2. despre mântuirea și 3. despre recunoștința lui (potrivit Epistolei către Romani 7, 24 sq).

Prima parte tratează despre Lege: „De unde cunoști tu propria ta mizerie?”. Așa se pune prima întrebare, la care se răspunde: „Din Legea lui Dumnezeu”. Urmează Legea

Noii Alianțe (Mt 22, 37-40), după care se trece la doctrina stării omului sub păcat, în care el nu mai e în stare de a îndeplini Legea dumnezeiască. În partea a II-a sunt expuse învățăturile cuprinse în Simbolul apostolic, ca și doctrina despre Taine. În cea din urmă, în fine, se expune Decalogul și Rugăciunea Domnească, din punct de vedere moral, mai ales.

i) **Confessio helvetica posterior** se datorește tot inițiativei lui Frederic III, care rugă pe Bullinger să răspundă acuzațiilor luterane, cu prilejul dietei convocate de împăratul Maximilian II, la Augsburg (în noiembrie 1565). La 12 decembrie 1565, Bullinger o trimise și apoi ea fu însușită de elvețieni, apoi de reformații din Franța, Scoția, Ungaria și Austria, încât deveni oarecum Mărturisirea tuturor Bisericilor reformate din lume, împreună cu catehismul din Heidelberg.

Ea constituie o unire, pe plan superior, a zwinglianismului cu calvinismul – rămânând separate, ca tip religios, de luteranism: e un compromis, foarte abil și foarte folositor al sistemului celor doi reformatori. Are 30 de articole.

j) **Confessiones marhicae** e o colecție de mai mult de 10 Mărturisiri protestante.

k) **Canoanele sinodului din Dordrecht**. Ele sunt un rezultat, al luptelor lăuntrice între calvini. Se știe că Olanda, după cum azi e țara protestantismului celui mai liberal, a fost în veacul al XVII-lea patria calvinismului „de strictă observanță”. Iacob Arminius de la Leyda († 1609) atacă predestinația absolută a lui Calvin; apoi „Remonstrantia” (Mărturisirea pe care au publicat-o partizanii lui, în 1610) discută 5 puncte: 1. predestinația absolută; 2. supralapsarismul; 3. caracterul individual al mântuirii; 4. grația irezistibilă și 5. darul perseverării. Îndată se formară două partide: de o parte a arminienilor sau remonstranților, în cap cu Arminius și alături de el, savantul Episcopius, la care se adăugară avocatul Oldenbarneweld și economistul Hugo Grotius, care luă conducerea după moartea lui Arminiuis; iar de cealaltă parte, gomarieni, adică partizanii calvinismului ortodox, în frunte cu Gomarus, coleg al lui Arminius la Leyda.

La sinodul de la Dordrecht, ținut de la 13 noiembrie 1618 la 9 mai 1619, cu 154 de sedințe, arminienii fură osândiți și, cei care nu se lepădară de erezia lor, fură expulzați. Se declară adevărata predestinație absolută, dar nu sub forma supralapsară, ci infralapsară.

Ca răspuns la „Remonstrantia”, sinodul formulă 5 capitole: 1. Asupra predestinării dumnezeiești; 2. asupra morții răscumpărătoare a lui Hristos; 3-4. asupra corupției oamenilor și întoarcerii lor la Dumnezeu; 5. asupra perseverării dreptilor.

C) Scrierile simbolice ale Bisericii anglicane:

a) **Cele 39 de articole ale Bisericii episcopale din Anglia**. În 1553, Thomas Cranmer publică cele 42 de articole, care se apropie mult de învățătura lui Luther – cu excepția învățăturii despre Euharistie, în care înclina spre calvinism. Sub regina Elisabeta (în 1562), un sinod convocat la Londra reduse cele 42 articole la 39, accentuând calvinismul doctrinei euharistice și nelămurind încă pe cea despre predestinație. E simbolul Bisericii naționale engleze, sancționat de regină și votat de parlament, cu reminiscențe din romano-catolicism, luteranism și calvinism mai ales.

Un punct de asemănare cu al Bisericii ortodoxe e menținerea sistemului episcopal de conducere și are sistemul „Bisericii de stat”.

b) **Confesiunea din Westminster** sau **puritană**. Din pricina unei îndoite tendințe: aceea a familiei regale, care dorea o accentuare și poate chiar revenirea integrală la romano-

catolicism, și aceea a parlamentului, care cerea primirea calvinismului, parlamentul cel lung, în luptă cu Carol I, convoacă cea „Westminster Assembly”, ca să revizuiască cele 39 articole.

Ea ținu peste 1000 de ședințe între 1643-1648. Națională mai întâi, ea se internaționaliză prin sosirea delegaților comunităților reformatate din toată lumea. Cea din Scoția, în frunte cu renumitul Alexandru Henderson, – autorul principal al Confesiunii din Westminster –, fu decisivă. În 33 de articole s’a expus sistematic doctrina calvină.

Această Mărturisire e autoritativă pentru presbiterieni și congregaționaliști și, după Catehismul din Heidelberg și Helvetica posterior, e cartea simbolică cea mai răspândită în Europa și America.

Dar n’a fost aplicată oficial în Anglia, deoarece Carol II a stabilit episcopismul.

4. Însemnătatea Cărților simbolice în protestantism.

Și protestanții dau o însemnătate foarte mare numeroaselor lor cărți simbolice. La ei am deosebit două direcții mari, care pot îngloba toate curente protestante: cea ortodoxă și cea liberală. Ele au o atitudine deosebită față de cărțile simbolice.

„Ortodocșii” chiar au simțit nevoia să stabilească învățătura cea adevărată în scris, nu numai împotriva romano-catolicilor ci și împotriva curentelor centrifugale, lăuntrice. Potrivit învățăturii Fericitului Augustin, simbolul mărturisit la Botez este „verbum abbreviatum”; el nu poate lua locul Scripturii, deci¹².

Cărțile simbolice, după ortodocșii luterani, au un rol pozitiv; ele sunt mărturisite de cei care dețin aceeași credință (cf. „Formula Concordiae, Epitome”), dar sunt și mijloace de apărare împotriva erezilor. Pentru luterani, Augustana rămâne, precum am spus, Mărturisirea de temelie (das Grundbekenntnis); cele care au urmat sunt numai reluări și rezumate ale ei. Scrierile lui Luther se bucură, de asemenea, de autoritatea lui, care a putut scrie: „Est mihi revlatum”.

Ceea ce face, însă, specificul concepției ortodoxe, luterane este faptul că însemnătatea Mărturisirilor de credință nu stă numai în aceea că sunt o mărturie a credinței din timpurile primare ale protestantismului: „testimonium –, quomodo singulis temporibus sacrae litterae in articulis controversis in Ecclesia Dei, a doctoribus qui tum vixerunt, intellectae. ...”, adică ele nu au numai un rol istoric, ci și unul psihologic, actual: ele exprimă credința actuală – și veșnică –, în învățătura descoperită, identitatea ei de totdeauna cu sine însăși și deci normativă pentru credincioși, pe temelia armoniei ei perfecte cu Scriptura: „...Pentru ca să avem o formă de învățătură aprobată și sigură, pe care toți credincioșii Bisericii noastre Evanghelice s’o cunoască și s’o îmbrățișeze...”¹³.

Am arătat mai sus că chiar din timpul lui Calvin, Reforma a avut o atitudine asemănătoare și ea s’a accentuat în veacul al XVII-lea.

Astăzi, o bună parte dintre Bisericile evanghelice conservatoare păstrează și țin învățătura cărților simbolice din perioada clasică a protestantismului, mai ales Catehismul cel mare al lui Luther, care nici nu era socotit printre ele, la origine, și Augustana. Bisericile conservatoare reformatate pun, de asemenea, la temelia sistemului lor dogmatic, Catehismul de la Heidelberg și Helvetica posterior.

12 Ihmele, Encicl., *Die Religion im Geschichte und Gegenwart*, art. *Bekenntnis und Kirche*, vol. I, col. 873.

13 Vezi Chr. E. Luthard, *Kompndium der Dogmatik*, (Leipzig, 1900), ed. X-a, p. 31.

Scoala „dialectică” a întărit mult această tendință în protestantismul actual. Dimpotrivă, protestantismul liberal din toate ramificațiile protestante socotește că atitudinea protestantismului din veacurile XVI-XVII și a celui conservator de azi, este incompatibilă cu libertatea de „copii ai lui Dumnezeu”. „Este cu neputință – scrie un Harnack –¹⁴ să se vorbească despre simboalele Bisericii luterane”. Dimpotrivă, ele trebuie să fie socotite ca „testimonia fidei” ale fondatorilor, ca „mărturie și mărturisire a credinței noastre”, cum zice însuși Luther. Însemnătatea lor este strict istorică și apologetică. În ele aflăm învățăturile de credință caracteristice ale protestantismului în lupta cu romano-catolicismul.

Ca atare nu li se mai poate atribui o autoritate absolută și obligatorie pentru protestanți. Cei care le-au considerat astfel, s’au plasat pe terenul adversarilor lor, adică al romano-catolicilor. (Fără îndoială că acesta era un mijloc de a-și asigura o autoritate – în lipsa aceleia a Bisericii și Tradiției).

Adevărul proclamat de primii reformatori nu poate fi considerat infailibil și neschimbător: „Numai Cuvântul lui Dumnezeu întemeiază articole de credință; simboalele au însemnătate „quia et quatenus cum sacra Scriptura cosentiunt”. Ele n’au deci caracter normativ. La început au și fost schimbate de multe ori – cazul Augustanei. Apoi, cu încetul au câștigat, pentru unitatea de credință și ferirea de interpretare individuală a Scripturii, un caracter normativ, adică au luat locul Tradiției din celelalte confesiuni creștine.¹⁵ Cu aceasta ele au venit în conflict cu principiul protestant, „Scriptura Scripturae interpres” și cu ideea înlăturării oricărei autorități intermediare între Dumnezeu și om – lipsite totuși de siguranță, întrucât numeroasele cărți simbolice ale feluritelor ramuri protestante se contrazic în chip vădit între ele.

Totul are o nuanță de relativ pe acest tărâm, în această confesiune, în care absolut e numai principiul autorității unice a Cuvântului lui Dumnezeu, Duhul Sfânt dând mărturie despre adevăr, în inima fiecărui credincios...¹⁶.

14 Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte...*, (Freiburg im Breisgau, 1897), ed. a III-a, vol. III, p. 311.

15 Cf. Hr. Andrusos, *Simbolica*, traducere de Prof. Iustin Moisescu, (Craiova, 1955), pp. 12-19.

16 Amintim că la Hr. Andrusos, în *Simbolica* sa, tradusă de Prof. Iustin Moisescu, citată în notele precedente, se găsește o bibliografie care poate forma un punct de plecare suficient pentru un studiu asupra Mărturisirilor de credință ortodoxe sau eterodoxe. Pentru toate aceste prelegeri, vezi studiul Prof. N. Chițescu, *Însemnătatea Mărturisirilor de credință în cele trei mari confesiuni creștine*, în rev. „Ortodoxia”, anul VII, nr. 4, octombrie-decembrie, 1955, pp. 483-512. Amintim, de asemenea, că pentru Cărțile simbolice protestante, cel mai bun istoric al lor se găsește în colecțiile protestante făcute; pentru cele reformatate, al lui Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der Reformierten Kirche* (noi am folosit ediția din 1903, de la Leipzig); pentru cele luterane am folosit colecția *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, herausgegeben im Gedenkjahr der Augsbургischen Konfession*, 1930, ed. a II-a, Göttingen, 1955, în 2 vol.

PRINCIPIUL SUBIECTIV AL TEOLOGIEI DOGMATICE ȘI SIMBOLICE

Credința, pătrundere în lumea supranaturală a Bisericii.

Introducere. 1. Definiția credinței; cele două elemente ale definiției din cap. 11, 1 din epistola către Evrei. 2. Credința e și cunoaștere. 3. Ea angajează toată personalitatea noastră, cu toate funcțiunile ei sufletești. 4. Colaborarea între Har și libertate. 5. Credința e reluarea contactului cu lumea supranaturală. 6. Condițiile pătrunderii în lumea supranaturală. 7. Pătrunderea în lumea supranaturală e pătrunderea lumii supranaturale în natural.

Pentru creștini, Scriptura și Tradiția sunt cele două izvoare, ale Descoperirii dumnezeiești. Pentru un necredincios, ele pot fi documente și monumente, respectiv, de o înaltă valoare istorică, morală, estetică, psihologic-religioasă etc.; dar pentru un creștin această valoare rămâne pe un plan cu totul secundar. Pe el îl interesează în primul rând faptul că în Biblie, Dumnezeu îi grăiește lui și semenilor lui, peste veacuri.

Punctul de vedere din care sunt prețuite izvoarele Revelației este astfel deosebit; iar ceea ce dă acestor izvoare o valoare cu totul deosebită este **credința**, căreia ele se descoperă ca atare.

Acest proces specific de descoperire le deosebește cu totul de producțiile pământenilor, oricât de înalte și oricât de frumoase ar fi ele.

De aici nevoia de a arăta ce este credința și care este urmarea ei.

1. Definițiile credinței sunt nenumărate. Cea mai potrivită ni se pare aceea, după care credința este adeziunea din toate puterile noastre sufletești la adevărul revelat. Se mai adaugă că temeiul ei e autoritatea lui Dumnezeu și că adeziunea e dată sub influența Harului.¹ Dar faptul că însăși Sfânta Scriptură a dat o definiție, în care arată mai ales roadele credinței care perseverează², ne interesează, întrucât, știind că definiția credinței și unele aspecte ale ei sunt cunoscute de la alte discipline; Sf. Apostol Pavel definește credința (Evr 11, 1) ca „adeverirea celor nădăjduite, dovada lucrurilor celor nevăzute”.

Vom insista puțin asupra acestei definiții, care este cea mai desăvârșită din câte s’au dat.

1 J.V. Bainvel, art. *Foi fidéisme*, în *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, col. 69.

2 F. Prat, S.J., *La Théologie de Saint Paul*, partea I, ed. a XV-a, Paris, 1927, p. 461.

a) Prima parte a ei ne arată că această virtute este îndreptată spre viitor; ea deține de pe acum un gaj, un „acon” din bunurile viitoare, căci ea este „adeverirea celor nădăjduite”. Și Platon a putut spune despre nădejde că este „mare”, (καλὸν γὰρ τὸ ἀθλὸν καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη „frumoasă e lupta și mare e nădejdea”); ea e cu atât mai mare când obiectul ei suprem e viața veșnică.

Tot ce se leagă deci de mântuirea și fericirea noastră veșnică, atârnă de acest unic cuvânt: credința.

b) Dar Apostolul mai adaugă că credința e și „dovada lucrurilor celor nevăzute”.

El insistă și în altă parte asupra cunoașterii celor nevăzute. Astfel, în epistola I către Corinteni (13, 12, 9-10) arată cât de departe merge în necunoscut această cunoaștere dată de credință: „Acum vedem, zice el, ca prin oglindă, în ghicitură, atunci (adică în viața viitoare), față către față; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaște pe deplin, precum cunoscut am fost și eu... Căci cunoștința noastră e frântură și proorocia noastră tot frântură. Când însă va veni ce este desăvârșit, ce este frântură va conține”. E vorba deci despre un fel de viziune nedesăvârșită, dar directă, nemijlocită.

În ce privește valoarea acestei cunoașteri, ea este garantată, dovedită de credință. Valoarea ei atârnă deci de intensitatea credinței, care e dovada invizibilului și a neînțeleșului, tainicului: credința e dovada celor nevăzute. Mult mai necesară e înțelegerea notelor esențiale ale acestei noțiuni fundamentale a oricărei religii. De aceea vom încerca s’o descriem într’o scurtă analiză³.

2. Elementul principal al acestei „adeziuni a spiritului la Descoperirea dumnezeiască”, cum a fost numită credința, e, fără îndoială, cel intelectual. Cu alte cuvinte, credința e, în primul rând, o cunoaștere. Acest adevăr este atestat de Sfânta Scriptură prin rostul Sf. Evanghelist Ioan, care scrie: „Noi am crezut și am cunoscut că Tu ești Sfântul lui Dumnezeu” (In 6, 69). Același sens îl au cuvintele Apostolului Neamurilor când scrie Efesenilor că, se roagă lui Dumnezeu să le dea „duhul înțelepciunii și al descoperirii spre cunoașterea Lui” dorindu-le să le „lumineze ochii inimii”, ca să priceapă (Ef 1, 17-18); la care el adaugă (Ef 3, 3-4): „Prin descoperire mi s’a dat în cunoaștere această taină, precum pe scurt apucați a vă scrie de unde citind, puteți să cunoașteți priceperea mea în taina lui Hristos”⁴.

Pornind de la acest element intelectual al credinței, Sfinții Părinți au asemănat-o cu „vederea” și au dedus că, după cum pentru vederea firească avem nevoie de un organ firesc, ochiul, tot astfel, pentru înțelegerea cum trebuie, adică pentru „vederea” Descoperirii suprafirești ne trebuie un organ potrivit, suprafiresc, credința. Ea e deci ochiul Duhului în noi, care ne e dat în dar prin mijlocirea virtuților – un ochi, prin care Însuși Dumnezeu privește în noi, după Sf. Maxim Mărturisitorul. Dar mai trebuie ceva: așa după cum cu ochii firești nu putem vedea decât la lumina zilei, sau, în întuneric, la lumină artificială, tot astfel, cu ochiul credinței, al Duhului, nu putem „vedea” decât într’o ambianță de lumină. Unde aflăm această lumină specifică? La Doxologie cântăm: „Întru lumina Ta vom vedea lumină!”. Iar Mântuitorul Însuși a spus: „Eu sunt lumina

3 Pentru expunerea care urmează, vezi studiul prof. N. Chițescu: *Condițiile însușirii mântuirii: Har, credință, fapte bune*, în rev. „Studii Teologice”, seria a 2-a, ianuarie-februarie, nr. 1-2, anul II, 1950, pp. 4-12.

4 Cf. Coloseni 1,9; pentru această parte, cf. studiul Pr. Prof. Haralambie Roventă, *Esența și rolul credinței în Teologie*, în revista „Studii Teologice”, 1932, nr. 1, pp. 24-25.

lumii” (In 8, 12). Tâlcuind acest cuvânt, Fericitul Augustin scrie: „Acest cuvânt este limpede, după cum gândesc eu; cei care au astfel de ochi, pot fi părtași la această lumină. Cei care au însă numai ochi trupești, se miră de acest cuvânt”⁵. Teologii l-au aplicat Bisericii, la care suntem părtași, tot prin puterea credinței⁶.

În adevăr, prin credință pătrundem în Trupul tainic al lui Hristos și, în ambianța de lumină pe care ne-o oferă El („lumen fidei”), totul se prefăce pentru cel credincios în lumină; „Întru lumina Ta vom vedea lumină!”.

Elementul intelectual de cunoaștere –, al credinței, e un act teandric, în care se poate deosebi atât lucrarea dumnezeiască cât și cea omenească.

Lucrarea dumnezeiască constă în aceea că ne-a descoperit Revelația supranaturală și că ne-a dat și Harul dumnezeiesc, ca să ne ajute la primirea ei, creând și împrejurările ca și ambianța favorabilă, ca să ne putem însuși, după cuvântul Domnului: „*Nimeni nu poate să vină la Mine de nu-l va trage Tatăl Carele M-a trimis...*” (In 6, 44): Din partea lui, omul trebuie să aducă și el atât dorința vie de adevăr și conștiința insuficienței sale pentru cuprinderea adevărului supranatural, cât mai ales încrederea desăvârșită în Cel ce i l-a dat⁷.

Sf. Apostol Pavel ne descrie credința ca fiind primită prin „auzire”, de la exterior, de la Dumnezeu, prin Apostoli, predicatori etc.: „*Credința vine din predică auzită, iar predica este prin cuvântul lui Hristos*” (Rm 10, 17). Este deci o învățătură primită de credincios pe temeiul autorității lui Dumnezeu. Credința poate veni după o sumă de cunoștințe pe care le avem despre obiectul ei; această cunoștință este naturală. Ea poate pregăti credința, formând un fel de introducere a ei. Dar există și o știință care există după credință și în ea. Această știință este supranaturală⁸, căci purcede din credință, rădăcina întregii noastre vieți supranaturale.

La protestanți această credință e, uneori, sărăcită de elementele ei specifice; și anume, din notele ei esențiale se elimină elementul rațional, credința fiind după ei o **simplică încredere a inimii**, numită de specialiști **fides fiducialis** sau, mai simplu **fiducia**⁹. Și, în ciuda faptului că protestantismul modern, în oarecare majoritate, a apucat pe panta raționalismului, corifeii lui cei mai subtili, începând cu Calvin și continuând cu Kant, Schleiermacher, Pfleiderer, Dorner, Ritschl, Sabatier, au proclamat un adevărat „divorț” între credință și rațiune¹⁰. Aceeași este tendința școalei barthiene, de azi, pe alt plan însă, apropiat de al lui Calvin.

Încrederea aceasta vagă, fără suport intelectual-rațional, a fost exprimată de unii cu expresia străveche: **cognitio Dei intuitiva** – cunoașterea intuitivă a lui Dumnezeu. Ea e o diluare și o sărăcire a noțiunii de **credință**, sub aspectul ei intelectual. (Despre acest aspect al problemei, vom reveni la capitolul însușirii mântuirii prin credință și fapte).

3. Dar credința nu se limitează la intelectul omului: dacă am reduce-o astfel, am concepe-o ca o simplă virtute socratică o simplă cunoaștere.

5 Fericitul Augustin, *Tract in Ioan*, XXXIV.

6 Dr. Rudolf Peil, *Lernet den Christusglauben kennen; (Werkbuch)*, Freiburg im Breisgau, 1940, p. 145.

7 Dr. Rudolf Peil, *op. cit.*, p. 146.

8 Cf. B. Bartmann, *Précis de Dogmatique*, I, p. 76.

9 Cf. Sinodul din Trident, ses. VI can. 12; cf. can. 13; apud H. Denzinger, *Enchiridion Symbolicarum...*, ed. 21-23 (Freiburg im Breisgau, 1937), nr. 882.

10 Vezi Haralambie Roventă, *art. cit.*, pp. 25-26, 40.

În credință e angajată întreaga noastră personalitate, cu întreaga noastră viață sufletească: intelect, simțire, voință: „Credința religioasă, creștină, constituie în ființa și originea ei punctul cel mai adânc al personalității noastre”¹¹. Credinciosul trebuie să adauge și voința lui în actul credinței, arătând că vrea să și-o supună cu desăvârșire voii lui Dumnezeu, și mai trebuie să aducă prinosul vibrației inimii lui, care întregeste în chip indispensabil treimea funcțiunilor sufletești.

În ce constă această năzuință supremă a voinței celui credincios și în ce constă simțământul acesta care depășește în intensitate toate celelalte simțăminte omenești?

Faptul că dumnezeiescul Har nu e decât energiile dumnezeiești, care lucrează neconținut, e o dovadă că și viața și simțirea celui credincios tot spre activitate sunt îndreptate. Dacă am rămâne la elementul intelectual ca singur element al credinței, am avea o concepție cu totul statică despre acest factor al mântuirii noastre.

Sfânta Scriptură însăși nu ne îngăduie o astfel de concepție statică.

Pe de altă parte, este greu să despartim elementul sentimental al inimii de iubirea propriu zisă, deși ea formează o virtute deosebită¹². Căci este legată și făcută vie de ea: cunoașterea, pentru ca să fie viabilă trebuie să atingă și inima. Sf. Apostol Pavel ne învață că „*credința e lucrătoare prin iubire*” (Ga 5, 6). Într’adevăr, cunoașterea în sine nu e un scop, ci un mijloc, pentru a dobândi un bun mai înalt. Sfinții Părinți ne învață că cel credincios profită de cunoștința lui în măsura în care o și aplică. Ei arată că e nevoie de o conlucrare neîntreruptă între credință și iubire, spre cunoașterea tainelor celor mai înalte ale creștinismului. Esența creștinismului este iubirea; așa a definit-o Însuși Mântuitorul (Mt 12, 35-40). Iar ucenicii Săi n’au făcut decât să repete învățătura Sa (cf. 1 Co 13, 1; In 4, 8): „*Caritas novit veritatem*”, a zis Fericitul Augustin.¹³

4. În cartea Profetului Zaharia se descrie o îndoită mișcare în actul credinței: a omului către Dumnezeu și a lui Dumnezeu către om: „*Întoarceți-vă la Mine și Eu Mă voi întoarce către voi, zice Domnul Savaot*” (Zah 1, 3).

Factorul omenesc dă vatra, locul credinței, întrucât procesul ei complex ia naștere prin funcțiunile sufletești ale omului. Dar lucrarea factorului dumnezeiesc în actul credinței nu e mai puțin însemnată: el pregătește începutul credinței și tot el îi dă antenele, cu care să prindă vibrațiile adevărurilor veșnice.

Cine ar putea descrie minunatele chipuri în care se petrece această intervenție dumnezeiască în viața omului? Fie că e vorba de o prefăcere înceată, în care rezistența omului vechi e măcinată zi cu zi de suvoiul năvalnic al Harului până ce, în sfârșit, cedează, fie că e vorba de o prefăcere năpraznică, ca de pildă după un cutremur, cum s’a întâmplat cu Sf. Apostol Pavel, ori cu Corneliu, ori cu tâlharul de pe Cruce, ori cu Fericitul Augustin, fie că e vorba de oricare alt mod de lucrare, căile pe care Domnul plimbă pe acest „homo viator”, sunt necunoscute: „*Vântul suflă unde vrea și tu auzi vuietul lui, dar nu știi de unde vine, nici încotro se duce. Astfel este oricine care e născut din Duhul*”¹⁴.

11 J. Kostlin, *Der Glaube, seine Wesen, Grund und Gegenstand...*, p. 80; apud Haralambie Roventă, *art. cit.*, p. 27.

12 Cf. H. Roventă, *op. cit.*, pp. 28-29.

13 Fericitul Augustin, *Confessiones*, VII, 16.

14 Ioan 3, 8; cf. pentru înțaietatea Harului în procesul credinței: In 6, 44; Rm 12, 3; 1 Co 12, 3; Ga 5, 22; Ef 2, 8-9.

În procesul mântuirii, libera voie a omului nu e însă siluită; altfel el n'ar putea purta greaua răspundere a vinii lui, când refuză colaborarea cu Dumnezeu, după cuvântul Apostolului: „*Noi suntem împreună-lucrători cu Dumnezeu...*” (1 Co 3, 9). De asemenea, dacă libertatea morală n'ar fi o realitate vie, Dumnezeu nu ar chema în chipuri duioase sau zguduitoare, pe muritori, la calea cea adevărată: „*Ascultă, cerule, ia aminte pământule, căci Domnul grăiește... Ascultați cuvântul Domnului, voievozi ai Sodomei, luați aminte la învățătura Domnului, popor al Gomorei...!*” (Is 1, 2, 10). Acesta e sensul cuvintelor Mântuitorului că cei ce-l vor crede se vor mântui și cei ce nu vor crede se vor osândi singuri... (Mc 16, 15-16), ca și al afirmației Fericitului Augustin: „Credere not potest nisi volens”¹⁵.

Obiectul însuși al credinței, natura ei, impun libertatea deplină de a da sau de a refuza adeziunea spiritului omenesc la aceste adevăruri dumnezeiești. Căci în cunoașterea celor din domeniul empiric nu poate fi vorba de libertatea de a primi sau nu realitatea lor: ea se impune prin evidența ei de netăgăduit. Dar obiectul credinței, după definiția clasică dată de Sf. Apostol Pavel (Evr 11, 1) cuprinde două elemente caracteristice: cel dintâi, „adeverirea celor nădăjduite”, deci anumite bunuri viitoare; cel de al doilea, „dovada lucrurilor nevăzute”, deci anumite bunuri invizibile. Avem, deci, ca obiect al credinței, bunuri duhovnicești, invizibile și, în parte, de domeniul viitorului. Sf. Ioan Evanghelistul precizează că anumite învățături ce trebuiesc crezute, ca aceea despre mîncarea trupului și sîngelui Domnului, sunt grele de cuprins cu mintea, obscure (In 6, 60). Iar Apostolul Neamurilor arată, după cum am amintit, că această stare a credinței ține de viața noastră în acest trup și în această lume: „Acum vedem ἐν ἐνύμῳ (în chip întunecos, confuz); atunci, adică, în plinătatea cunoașterii spirituale, dincolo de viața simțurilor – vom cunoaște „față către față”: „Acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaște pe deplin” (1 Co 13, 12). Credința e deci o cunoaștere parțială (ἐκ μέρους) care începe de unde încetează evidența... „O, credință, al cărei obiect apare cu evidență; nu poate să fie numită credință”, a spus Sf. Atanasie cel Mare¹⁶.

5. Din cele spuse a reieșit limpede nevoia Harului dumnezeiesc pentru ca omul să reia legătura cu Tatăl ceresc și, în general, cu lumea supranaturală, ruptă prin păcat.

Sfânta Scriptură ne descrie în chip antropomorfic familiaritatea lui Adam cu Creatorul său în grădina Edenului, apoi înțelepciunea dată lui de sus de a pune nume lucrurilor potrivit esenței lor, apoi starea firii întregi, supusă destinației ei primordiale și, în sfârșit, chipul cum se manifestă această apropiere de Ziditorul atotputernic, bun și înțelept, prin convorbiri „față către față” în Eden.

Prin căderea în păcat, omul a rupt legătura cu Dumnezeu, a pus capăt vieții cu El și s'a înstrăinat treptat de trăirea în sferile duhovniciei; ochii sufletului i s'au acoperit cu solzi materiali, și i-a slăbit vederea celor invizibile; sufletul s'a îngroșat și a devenit opac pentru energiile dumnezeiești.

Cele invizibile trupului au rămas ca atare și pentru suflet; Omul, înnămolit în clisa trupului și a materiei a devenit insensibil la cele duhovnicești. Antenele sale spirituale și-au

15 Fericitul Augustin, *op. cit.*, XXVI, 2; Migne, P.L. XXXV, col. 1607.

16 Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat împotriva lui Apolinarie*; Migne, P.G. XXVI, col. 1150, apud Har. Roventă, *art. cit.*, p. 30. Tot acest paragraf e pe larg dezvoltat acolo.

pierdut contactul cu cele duhovnicești și nu mai vibrează la atingerile lor. Nu mai vede pe îngeri și nu mai vorbește cu ei; nu mai vede pe Dumnezeu și nu mai vorbește cu El. Nu mai simte în el lucrarea energiilor celor necreate, nu mai aude chemările de sus; robit simțurilor, supus materiei, în luptă cu firea, care „suspînă și ea după slobozire”, omul s'a redus la sfera materiei și se supune legilor ei generale: descompunere și moarte – moarte trupească, moarte duhovnicească. Dumnezeu, în bunătatea, înțelepciunea și atotputernicia Sa, nu putea lăsa creația Sa pradă stricăciunii și morții. Ar fi însemnat izbânda răului în lume. Mijlocul de mântuire a omului, de prefacere a lui din om trupesc, în om duhovnicesc, din străin în fiu adoptiv, din dușman în prieten, din om mort în om viu, din seminție a lui Adam în seminție a lui Iisus Hristos, a fost ales în „taina cea din veac ascunsă și de îngeri neștiută.” Harul lui Iisus Hristos înviază pe acest om mort, îl înviează, ca roua cerului zorelele, în diminețile de primăvară, îi regenerează toate organele vieții duhovnicești, îi pune în mișcare întreg organismul spiritual pentru cele suprafirești. Seva Harului pătrunde, purifică și hrănește, sângele rugăciunii circulă cu putere. Minunea s'a realizat: solzii cad de pe ochii sufletului, antenele și-au reactivat vibrațiile la undele invizibile, venite de departe și omul trăiește pe pământ ca având cetate stătătoare în cer, ca ducând o viață de pregătire aici... Bunurile viitoare i se dezvăluie; Dumnezeu împărtășește celor aleși ai Săi din bucuriile negrăite ale Împărăției Sale chiar de aici de pe pământ; uneori le descoperă, prin revelații particulare. Și astfel se adevăresc cele viitoare, printr'o pregustare, printr'o experimentare, trăire a lor.

Astfel se face dovada vie a celor nevăzute.

Factorul care a intervenit pentru ca să adevărească cele viitoare și să facă dovada celor nevăzute, este credința.

6. În actul credinței, Dumnezeu ne-a dat Descoperirea Sa și ne-a adus-o la cunoștință prin diferite mijloace:

„După ce Dumnezeu, odinioară, în multe rânduri și în multe chipuri, a vorbit părinților noștri prin prooroci, către sfârșitul acestor vremuri ne-a vorbit nouă prin Fiul” (Evr 1, 1). El ne-a dat și Harul lăuntric, ca să ne putem însuși această Revelație, în Biserică: „*Nimeni nu poate să vină la Mine de nu-l va trage Tatăl carele M-a trimis, iar Eu învia-l-voi în ziua cea de apoi*” (In 6, 44). La rândul nostru, noi am adus pregătirea lăuntrică pentru credință și anume: Dorul nestins de adevăr și după Dumnezeu mai ales; conștiința insuficienței puterilor noastre de cunoaștere naturală pentru cunoașterea supranaturalului și mai ales a lui Dumnezeu, precum și siguranța acestei cunoașteri, garantată de organismul suprafiresc și omenesc, care e Trupul tainic al Domnului¹⁷.

Acestea sunt condițiile pătrunderii noastre în lumea supranaturală prin credință.

7. În mod empiric, s'a înfățișat credința în două feluri: ca aparat receptor al comunicărilor dumnezeiești sau ca intrarea într'o ordine spirituală de existență. Le vom cerceta pe amândouă.

a) S'a spus că credința este ca un aparat receptor al comunicărilor din partea lui Dumnezeu, așa după cum simțurile sunt aparatul receptor al adevărilor din lumea naturii, o capacitate morală și religioasă de a comunica cu Dumnezeu, de a primi revelațiile pe care le-a făcut Dumnezeu omului, receptacolul undelor suprafirești.¹⁸

17 Cf. Dr. Rudolf Peil, *Lernet den Christus glauben kennen!* (Werkbuch), Freiburg im Breisgau, 1940, p. 146.

18 Vezi Arhimandritul Iuliu Scriban, *Curs de Teologie Morală*, ed. II, București, 1921, p. 339, sq.

Mai adâncă ni se pare concepția după care credința presupune o prefacere, o transfigurare a propriei noastre firi, a puterilor noastre spirituale, pentru a le face apte de o nouă viață, de o nouă trăire. Ea presupune o nouă naștere a noastră o zguduire și o prefacere totală a „omului vechi” în cel nou. Credința nu este numai acceptarea unor adevăruri exterioare, venite de la o autoritate din afară, ci integrarea omului, trup și suflet, într-o realitate ontologică supranaturală și tainică, Trupul tainic al Domnului.

Răsăritul ortodox a pus în centrul preocupărilor sale acea Θέωσις „terminus ad quem” al noii creaturi, în care se pot pătrunde antinomiile Revelației divine prin „înțelepciunea cea de sus” (Iac 3, 15), opusă „înțelepciunii acestui veac” (1 Co 2, 6).

Sfinții Părinți au descris într-un chip măreț această transformare a omului, care-l face apt să pătrundă în lumea supranaturală: „Cel care se naște din nou, precum se exprimă însuși Cuvântul, e liberat deodată de întuneric și primește pe loc lumina. După cum cei care deschid ochii după somn nu-și dau ei lumina (căci nu o posedă în ei), ci îndepărtează pur și simplu piedicile care-i împiedicau de a vedea, dând, ca să zicem așa, libertate capacităților vizuale latente, tot astfel posedăm un ochi dumnezeiesc limpede și liber, de îndată ce Duhul a îndepărtat de la noi întunericul, care e păcatele noastre, ca o ceață care se risipește. Numai cu un asemenea ochi putem contempla pe Dumnezeu, când ne luminează Duhul, de sus. În acest chip se constituie ochiul care vede pe Dumnezeu, căci numai cel asemenea e prieten cu cel asemenea; numai ceea ce e sfânt poate, deci, să se unească cu izvorul oricărei sfințenii”¹⁹.

Credința este eliberarea noastră din cercul strâmt al rațiunii lipsite de lumina cea de sus. Ea este libertatea noastră transfigurată de Har; ea e primirea calității de fiu adoptiv al lui Dumnezeu și a libertății ei: „Iisus a zis: „De rămâneți în cuvântul Meu, sunteți cu adevărat ucenicii Mei; și veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi” (In 8, 32). Credința este pătrunderea noastră în lumea suprafirească a Bisericii „stâlpul și temelie adevărului” (1 Tim 3, 15). Este vorba, însă, despre credința vie, lăuntrică, trăită într-o Biserică vie și activă, de cel ce s’a integrat în Trupul tainic al Domnului, ca membru viu al lui²⁰. Sfinții Părinți au arătat că Biserica e deținătoarea exclusivă a adevărului mântuitor. Astfel, Sf. Irineu a afirmat acest lucru în cuvinte vrednice de reținut: „Unde e Biserica, acolo e și Duhul Sfânt. Iar unde e Duhul Sfânt, acolo e plinătatea Harului și tot adevărul. Cei ce caută hrana în afara sânelui matern al Bisericii, n’au deloc parte cu Hristos și nu primesc apele vii și curate care se revărsă din Trupul cel Tainic”²¹.

În raiul cel duhovnicesc al Bisericii se descoperă această lume supranaturală a Revelației dumnezeiești; acolo se pătrund tainele cele mai adânci ale ei, acolo se dezvăluiesc, se înțeleg și se primesc. Așa devin accesibile adevărurile supranaturale, sufletului omenesc, supranaturalizat prin Har.

Această pătrundere în lumea supranaturală are un scop precis: prefacerea omului, pentru ca apoi și el să ajute la transformarea altuia, după măsura lui Hristos. Ficare „credincios” trebuie să devină un „mărturisitor”, iar credința trebuie să fie o „mărturie”. Hristos devine vizibil pentru cei necredincioși prin cei credincioși, care, la rândul lor devin

19 Clement al Alexandriei Pedagogul, I, 6; apud. J.A. Moehler, *L’Unité dans l’Eglise...*, col. „Unam Sanctam”, Paris, 1938, p. 15.

20 Pentru acest paragraf, vezi art. lui N. Berdiaev, *Sur la nature de la foi*, din „Λόγος, revue internationale de synthèse chrétienne orthodoxe”, anul I, București 1928, pp. 45-50

21 Sf. Irineu, *Adv. Haereses*, III, 24, 1, Migne, P.G. VII, col. 966.

„diafani” pentru Hristos cel lăuntric lor, prin viața lor duhovnicească. Intrarea unuia în lumea supranaturală atrage și pe alții: „Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor; încât văzând și faptele voastre cele bune să preamărească pe Tatăl vostru cel din ceruri...” (Mt 5, 16). Căci nu poate fi cetate pe munte și să nu se vadă (Mt 5, 14). Intrarea noastră în lumea supranaturalului înseamnă intrarea lumii supranaturale în natural. Această întrepătrundere se dă cu luptă, osteneală, jertfe... Ea are ca scop să facă văzut nevăzutul și să realizeze nădăduitul. Iar când se va săvârși această vedere, când norul care acoperă vederea credinței (Fa 1, 9) se va sfâșia și când nădejdea va lua sfârșit pentru că obiectul ei se va fi realizat, atunci vom vedea toate față către față. Atunci credința va înceta.

Și va mai dăinui numai iubirea, în veci de veci (1 Co 22, 8), căci Dumnezeu e iubire (1 In 4, 8).

ȘTIINȚĂ ȘI CUGETARE ÎN DOMENIUL DOGMATIC ȘI SIMBOLIC

Teologia dogmatică, știință telologică.

1. Teologia Dogmatică îndeplinește condițiile unei adevărate științe. 2. Respingerea ideii contrare. 3. Amestecul care caracterizează Teologia Dogmatică și Simbolică. 4.

Experiențele religioase care se repetă cu mulți creștini, asigură una dintre caracteristicile științelor pozitive: repetarea acelorași fenomene prin aceleași metode și mijloace. 5. Primejdia de a ține cu orice preț la titlul de „știință”, acordat Dogmaticii.

Am văzut cele două principii, cel obiectiv și cel subiectiv al Teologiei Dogmatice și Simbolice. Revelația dumnezeiască ne înalță gândul la cel care a dat-o; credința, la mijlocul prin care am primit-o. Se poate vorbi despre această disciplină ca despre o știință? Căci ne vorbește despre Dumnezeu, „Deus absconditus”, pe care nimeni nu L-a văzut niciodată și despre un mijloc de a dobândi aceste „cunoștințe” despre El, care e cu totul deosebit.

Vom expune, pe scurt, cele referitoare la această problemă.

1. O știință se deosebește, după unii cugetători creștini, prin aceea că dă o cunoaștere a unui obiect, că această cunoaștere dată de ea e sigură și că se poate obține printr-o rânduială sistematică¹. Din acest punct de vedere Teologia Dogmatică și Simbolică este o știință ca oricare alta. Ea dă, într-adevăr, o cunoaștere despre Dumnezeu, prin studiul aprofundat al celor două izvoare ale Revelației. Autoritatea cunoașterii religioase e „asigurată” pentru

1 Gaston Frommel, *L’expérience chrétienne, un cours de Dogmatique*, vol. I, Neuchâtel, 1916, p. 2.

creștini de nenumăratul șir al martirilor și a al mărturisitorilor, care au trăit și au murit pentru credința lor. Și, în sfârșit, ea se poate obține printr'o rânduială sistematică a materialului oferit de izvoarele amintite, ca și de experiența trăitorilor în Dumnezeu.

2. S'a tăgăduit disciplinei acesteia – ca și filozofiei și mai ales metafizicii – titlul de „știință”, pentru motivul că el s'ar cuveni numai așa numitelor „științe pozitive”. Se știe, de pildă, că, în veacul trecut, Auguste Comte a arătat că sunt trei ordine de cunoștințe: întâi, cea teologică sau fictivă, al doilea cea metafizică sau abstractă, și al treilea, cea științifică sau pozitivă. Pe ce întemeia el categorisirea metafizicii ca un simplu exercițiu de abstractizare, iar a religiei, ca o stare fictivă și rezerva titlul de „cunoaștere științifică” numai celei zise „pozitivă”? Pe faptul că el reducea evidența la sensibil sau rațional. El limita astfel cu totul domeniul științific, excluzând din el nu numai domeniul supranatural al credinței, ci și noțiuni curente, pe care nu le demonstrăm, ci le credem, printr'o „credință” ce se confundă cu părerea: datoră, binele, răul, conștiința, care nu se demonstrează ci se arată, se afirmă conștiinței și se atestază. Într'adevăr, nu există numai tărâmul sensibilului, ci și al raționalului și al Moralei și Religiei².

Deci, în concepția creștină, domeniul științei pozitive nu cuprinde toate realitățile ce se impun cunoașterii noastre. Domeniul supranaturalului rămâne o realitate constrângătoare, fie că e tăgăduită, fie că e recunoscută. De aceea, științele pozitive pot afirma realitățile căzute în domeniul cercetărilor lor, dar nu au dreptul să tăgăduiască cele care depășesc limitele acestui domeniu, ele însele fiind limitate, relative, nedesăvârșite, nesigure, dacă nu chiar contradictorii³, uneori.

3. După obiectul ei, Dogmatica e știința cea mai înaltă, deoarece ea sistematizează datul revelat absolut, despre Dumnezeu. După subiectul ei, este desăvârșită, deoarece subiectul ei e însăși Biserica; dar după mijlocitorul ei, autorul, ea e mai mult sau mai puțin imperfectă, din toate punctele de vedere. Căci toate științele omenești sunt nedesăvârșite, deci și Dogmatica. Și ea participă la starea de cunoaștere imperfectă, schimbătoare. Căci dacă „datul revelat” e desăvârșit, ceea ce face specificul Dogmaticii, adică tocmai expunerea lui științifică și sistematică se poate schimba de la o epocă la alta. Astfel, dacă comparăm Teologia Dogmatică a lui Macarie, de acum un veac, cu a noastră, vedem că el are multe concepții deosebite cu privire la atributele dumnezeiești, răscum-părare, Har etc., pe care le-am mai amintit.

Disciplina Dogmaticii nu e știință căzută din cer, ci poate fi socotită ca un dar al lui Dumnezeu, primit în condiții omenești și pământești, adică putând cuprinde alături de aur și o simplă argilă, lipită de el, adică adevăr dumnezeiesc și greșeală omenească⁴.

Totuși, prin obiectul cercetării ei, după metodele ei, (experiență și credință), și după criteriile proprii ale adevărului ei normate de Biserica, potrivit Revelației –, ea poate fi socotită ca ocupând locul de mijloc între știința omenească și experiențele sau izvoarele; din care a luat naștere⁵. În felul acesta, Teologia Dogmatică și Simbolică se caracterizează prin acest amestec de înalt științific și profund-credincios de relativ și absolut, de dumnezeiesc și omenească, de bisericesc-colectiv și individual.

2 Idem, *ibidem*, pp. 5-9.

3 Vezi revista „Studii Teologice”, anul VI, 1937, vol. I, București, pp. 3-31.

4 K. Barth, *Dogmatik im Grundriss*, Zollikon Zürich, 1947, p. 11.

5 Emil Brunner, *Die christliche Lehre von Gott, Dogmatik*, vol. I Zürich, 1946, p. 74.

4. Teologia Dogmatică și Simbolică își merită numele de „știință”, dar de „știință teologică”, prin faptul că obiectul ei, învățătura creștină, cristalizată cu deosebire în dogme, (ale căror experiențe sunt descrise minunat de Părinții pustiei, de trăitorii în Dumnezeu), este dată prin Descoperirea dumnezeiască, în care își au obârșia experiențele acesteia, dar nu odată ci „în multe părți și în multe chipuri” (Evr 1, 1). Unitatea acestor experiențe pe care o realizează pe deplin numai persoana lui Iisus, până la statura căruia năzuiește să ajungă creștinul și apoi sfinții prin mijlocirea dumnezeiescului Har, care lucrează „unul în toți” și în genere trăirea în una și aceeași Biserică pe diferite trepte ale înduhovnicirii, asigură una dintre caracteristicile experiențelor pozitive: repetarea aceluiași fenomene prin aceleași mijloace.

5. Totuși, ceea ce face specificul oricărei științe, adică „cunoașterea”, aceea pe care o dă ea, este o cunoaștere cu totul deosebită de celelalte. E o cunoaștere prin „ochii credinței”⁶, prin „rațiunea inimii”, prin dovada celor nevăzute⁷. E o cunoaștere sui generis, un „adevăr prin întâlnire”, adevăr în dimensiunea personală lui „tu-eu”, nu în dimensiunea „lucrului”, zice Emil Brunner⁸. Iată de ce, continuă el, nu se poate vorbi despre cunoașterea pe care ne-o dă Dogmatica despre Dumnezeu, ca despre o cunoaștere științifică oarecare, exterioară nouă.

E vădit lucru că Dogmatica are analogii cu alte științe. Dar ea realizează foarte puțin din desăvârșirea celorlalte științe profane, prin specificul cunoștinței sale. Căci pe când celelalte științe se pot apropia cu atât mai mult de ceea ce face obiectul cercetărilor, în domeniul dogmatic, cu cât reflectează cineva mai mult, pe plan intelectual, cu atât are impresia că obiectul reflecțiilor sale se depărtează mai mult: între această credință-întâlnire cu Dumnezeu și Dogmatică se interpune, masiv, cugetarea omenească, care uneori este ucigătoare de credință. Și adeseori ai impresia că, cu cât demonstrația dogmatică e mai constrângătoare, cu atât se depărtează mai repede ceea ce era viu în credință: „Totul devine sistem sau sistematizare. Istoric-dinamicul e prins într'o rețea de idei logice atemporale; categoriile personale sunt acoperite de cele nepersonale”⁹. Și astfel, cu prețul unei depărtări de persoana vie a lui Iisus Hristos, a lui Dumnezeu se ajunge uneori, la o sistematizare desăvârșită a unei învățături care n'are nimic viu, nimic trăit în ea.

Citind unele tratate scolastice, această impresie rămâne întipărită în suflet. De aceea e o datorie pentru dogmatist de a căuta să redea ceva din gnoza creștină, din cunoașterea trăită, experimentată, în Dogmatica sa, necăutând să ucidă ce e viu în ea, numai de dragul unei sistematizări mai perfecte sau pentru a deosebi această disciplină cu titlul de o însemnătate foarte relativă în cele religioase, de „știință” (cazul bătrânului Serapion, istorisit de Casian și amintit de noi e un exemplu tipic în acest sens). Ea trebuie să păstreze ceva din dinamismul primar al învățăturii creștine, fără să piardă, însă, ceea ce face specificul ei în ansamblul celorlalte discipline teologice.

6 Fericitul Augustin, *Epistola CXX*, Migne, P. L., XXXIII, col. 456.

7 Evrei 1, 1; vezi idem *ibidem*.

8 Emil Brunner, *op. cit.*, p. 71.

9 Idem, *ibidem*, p. 73.

TEOLOGIA DOGMATICĂ ȘI FILOZOFIA ÎN BISERICA ORTODOXĂ

1. Atitudinea Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții față de înțelepciunea omenească. 2. Romano-catolicismul a „canonizat” aristotelismul. 3. Protestantismul, după ce s'a acomodat cu toate sistemele și felurile de gândire, se opune azi cât poate, oricărui amestec al filosofiei în Dogmatica creștină. 4. Atitudinea conciliantă a Teologiei ortodoxe.

Creștinismul a luat naștere și s'a dezvoltat într-o lume, care atinsese culmi unice în ce privește filozofia. Chiar în scrierile Noului Testament vedem că se ia o atitudine față de această „înțelepciune omenească”, cu care creștinismul putea intra în competiție și în conflict. De aceea nu e de mirare că, începând cu Sf. Apostol Pavel, creștinismul ia uneori atitudine potrivnică filozofiei; pentru a dovedi aceasta, e de ajuns să ne amintim de avertismentul aspru, pe care marele Apostol îl dă celor ce se lasă vrăjiți de înțelepciunea acestui veac: *„Luați aminte să nu vă fure pe voi cineva cu filozofia și cu înșelăciunea deșartă după stihiiile lumii și nu după Hristos”,* fiindcă *„Domnul cunoaște gândurile înțelepților cât sunt de deșarte”* (Co1 12, 8 și 1 Co 3, 20). *„Unde este înțeleptul? Unde este cârturarul? Unde este întrebătorul veacului acestuia? N'a socotit Dumnezeu înțelepciunea lumii de nebună?”*, întreabă Sf. Apostol. Și apoi vestește pieirea înțelepciunii deșarte, a celor ce se opun lui Dumnezeu: *„Pierde-voi înțelepciunea înțelepților și știința celor învățați o voi nimici”* (1 Co 1, 19, 20).

Cu aceasta, Apostolul Neamurilor nu înțelegea să osândească cugetarea omenească, ci cugetarea care luptă în zadar cu Dumnezeu și cu Hristos.

Această deosebire a fost bine înțeleasă de Biserică de la începutul ei și de aceea corifeii ei au luat o atitudine potrivită cu ținta urmărită de filozofie: uneori potrivnică, alteori favorabilă. Astfel, Tațian Asirianul se ridică cu hotărâre împotriva amestecului celor omenești cu cele dumnezeiești, iar Sf. Grigore de Nazianz compara introducerea filozofiei în cugetarea creștină cu cele 10 plăgi ale Egiptului – atitudine formulată antitetic de Tertulian în cunoscuta invectivă: *„Adeo quid simile philosophus et christianus, Graeciae discipulus et coeli?”*¹.

Dar unii dintre contemporanii lor iau o atitudine exact contrarie, văzând în înțelepciunea omenească un ajutor prețios, o treaptă către înțelepciunea dumnezeiească și un îndrumător către ea. Prototipul lor este Sf. Justin Martirul, care nu leapădă mantia de filozof până la moarte. Școala din Alexandria va determina curentul cel mai puternic și mai statornic pe această cale, propunându-și să demonstreze că dacă înțelepciunea păgână a ajuns la o înălțime unică, aceasta se datorește tot lui Dumnezeu-Logosul, atot-

¹ Tertulian, *Apologeticum*, XLVI.

înțelepciunea, care a luminat pe cei mai aleși fii ai antichității păgâne. Folosindu-ne de unele adevăruri descoperite lor, nu greșim, în măsura în care alegerea e făcută în lumina lui Hristos, care luminează toate. Filozofia, scrie Clement Alexandrinul, are un rol providențial, ca o călăuză către Hristos, ca și Vechiul Testament: *„Filozofia a fost dată grecilor ca un fel de Testament spre folosul lor, care trebuie să le servească de treaptă pentru a se înălța la filozofia după Hristos”*².

Sf. Ioan Damaschin – autor al unui tratat de Logică aristotelică –, va sintetiza atitudinea Sfinților Părinți față de filozofie, emițând celebra formulă folosită de Petru Damian în Apus și, după el de toată scolastica, *„Filosofia ancilla fidei”*: Să cercetăm, scrie el, și scrierile înțelepților păgâni, căci poate vom afla și la ei ceva bun de învățat și vom culege de acolo ceva folositor sufletului (după care dă formula citată)³.

2. După marea schismă, Biserica apuseană își însușește metoda scolastică, prin care caută să demonstreze toate adevărurile credinței. La temelia ei stau categoriile filozofiei aristotelice, care odată cu cel mai desăvârșit sistem scolastic, *„Summa totius Theologiae”* a lui Toma de Aquino, au fost primite de fapt ca normative pentru întreaga Biserică romano-catolică, au fost decretate ca atare de papa Leon al XIII-lea și, ca urmare, sunt suspectați și înlăturați toți cei care nu le primesc, dând întâietate altui sistem (cazul Laberthonnière sau al Pr. Sanson). Toma de Aquino și-a apărut concepția filozofică în felul următor: este oare îngăduit, întreabă el, să se amestece apa înțelepciunii acestui veac cu vinul Scripturii? La care răspunde: *„Cei care se slujesc de filozofie, în expunerea Scripturii Sfinte, nu amestecă apa cu vinul, ci schimbă apa în vin”*⁴.

Nu e ușor să te menții pe o asemenea poziție, din pricina următoare: cugetarea omenească nu poate servi decât ca veșmânt pentru învățătura dumnezeiească. Așa după cum, dacă ar ieși cineva pe stradă îmbrăcat în hainele evului mediu ar fi obiect de cercetare curioasă, dar nimeni nu și le-ar însuși, ele nemaicorespunzând felului nostru de viață, gusturilor și nevoilor noastre, tot astfel filozofia aristotelică prin intermediul celei scolastice, nu mai răspunde problemelor zilelor noastre, după cum nu mai corespunde năzuințelor sufletului nostru și, în general, nivelului științific și înălțimii gândirii de azi. Tratatelor scolastice sau în stil scolastic, silogistic, nu mai sunt potrivite cu epoca noastră, nu mai sunt în gustul nostru.

Înșiși romano-catolicii recunosc acest lucru; de aceea ei explică dependența Teologiei apusene de filozofia scolastică și „canonizarea” Tomismului în felul următor: filozofia aceasta dă o traducere în limbajul accesibil omului a adevărilor dumnezeiești; ea dă mai întâi terminologia și apoi metoda, cadrele logice, neînfeudând dogma nici unui sistem filozofic propriu-zis⁵.

Totuși nu se poate tăgădui că, în romano-catolicism, sistemul de gândire oficial e cel aristotelic trecut prin filiera scolastică și că această Biserică s'a fixat definitiv asupra unui singur sistem filozofic; ea nu mai îngăduie gândirii omenești să evolueze sau nu mai îngăduie cugetării religioase să se actualizeze, să se pună de acord cu gândirea omenească sub toate formele: *„Nunc in aeternum stat!”*.

² *Stromate*, VI, 8, Migne, P. G. IX, col. 288-289.

³ Sf. Ioan Damaschinul, *Fântâna cunoștinței*, Migne, P. G. XCIV, col. 532.

⁴ Toma de Aquino, *In Boet., De Trin.*, Qu. 2, art. 3, obiect 5 și ad. 5.

⁵ Vezi Reg. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun*, a 5-a mie, Paris, 1936, pp. 361-399.

3. Protestantismul a căzut în greșeală la extrema cealaltă: el a căutat să se „actualizeze” în așa măsură, încât aproape toate Dogmaticile acestei confesiuni poartă adânc imprimat caracterul gândirii omenești a timpului respectiv. „După ce s'a potolit lupta lui cu romano-catolicismul, protestantismul a pornit într'o goană ciudată în căutarea propriilor himere sau a celor cu care-i îmbia mersul, evoluția gândirii profane. Și astfel, „ortodoxiei protestante”, seci, a veacului al XVII-lea, i-a urmat direcția pietistă, apoi așa-numitul raționalism vulgar, apoi neo-kantianismul, supra-raționalismul..., pentru ca în veacul trecut să îmbrace haina transparentă a hegelianismului, să evolueze spre Teologia sentimentului și a panteismului, apoi să se bifurce într'un dogmatism confesional sau dogmatic, pentru ca în veacul nostru să se sfâșie într'un liberalism dus pînă la aconfesionalism complet, într'un neo-calvinism și un neo-luteranism îndârjit, în existențialism și mai ales în Teologia Dialectică sau „a crizei” – cel mai puternic curent al protestantismului de azi”⁶.

E vrednic de observat că corifeii acestei din urmă școli se leapădă de filozofie, deși metoda dialectică pe care-și sprijinesc curentul, ea însăși este o metodă filozofică. Astfel, Karl Barth e nevoit să recunoască adevărul că „de îndată ce am deschis gura, ne găsim în domeniul filozofiei”; că transpunerea datului revelat în concepte presupune un sens filozofic acceptat al acestor concepte. El mai arată însă că, dacă folosirea unei vorbiri curente nu dovedește liberarea de orice filozofie, totuși nu înseamnă legarea cuiva de o filozofie determinată. Dacă s'ar lega cineva de o limbă conceptuală precisă, adică a unui sistem filozofic precis, el și-ar pierde libertatea. În consecință, teologul „trebuie să protesteze împotriva oricărei specii de realism și de idealism... Sensul oricăror imagini și al tuturor conceptelor nu stă în imagini și în conceptele însele, ci în Dumnezeu la care se raportează...”⁷.

Constatând deci că orice expunere se face într'un limbaj filozofic, Barth evită adoptarea unui sistem precis. E o atitudine de prudență pe care protestantismul de azi o adoptă, ca o concluzie a premisei dialectice a prăpastiei dintre Cuvântul lui Dumnezeu și cugetarea omenească, – în urma exceselor din trecut. Din acest punct de vedere, însă, nu trebuie să se excludă orice gândire omenească, aprioric, ci, potrivit gândirii Sfinților Părinți, să se excludă numai aceea potrivnică lui Dumnezeu.

4. Ortodoxia are o părere mult mai conciliantă decât celelalte două confesiuni creștine; înflorirea cugetării teologice rusești contemporane, în frunte cu un Berdiaev, Bulgakov ș.a., dă mărturie despre roadele frumoase ale acestei atitudini.

Dar până să se ajungă aici, Teologia răsăriteană a avut de traversat adeseori pustiul unor crize...

Astfel; mulțumită influenței scolasticii apusene, Ioan Italus și alți învățăcei bizantini ai săi au căzut în erezia antitrinitară; mai apoi Eustratie al Niceei a fost adus în față sinodului din 1117, de la Constantinopol, la care a fost silit să subscrie următoarea formulă, care trebuia să pună capăt abuzurilor ce se făceau de metoda scolastică: „Cel care ar afirma că e bine să argumentezi, privitor la principiile nedemonstrabile ale credinței și la

6 N. Chițescu, *Ortodoxie și Protestantism*, studiu în „Ortodoxia”, anul II, nr. 3, iulie-septembrie, 1950, București, p. 432 sq.

7 Karl Barth, *Credo*, trad. din nemțește de Pierre și Jean Jundt, Paris, 1936, pp. 229-232.

acelea în privința cărora Părinții nu au folosit nicidecum silogisme, să se oprească, nu numai ca neevlavios, ci și ca nebun și fără de minte...”⁸.

Această oroare de scolastică s'a îndepărtat cu timpul, ba a fost înlocuită cu o îmbrățișare totală a metodei scolastice, din veacurile al XV-lea până în al XVIII-lea, când, încetul cu încetul, datorită mai ales influenței binefăcătoare a lui Teofan Procopovici, scolastica a fost, treptat, abandonată ca metodă.

Care e atitudinea de azi a Dogmaticii ortodoxe în privința raportului ei cu filozofia? Se arată folosul filozofiei în Teologie, înțelegerea necesară între credință și rațiune, ajutorul reciproc pe care și-l dau, dar, în practică, nu prea se folosesc sistemele filozofice în expunerea dreptei credințe⁹.

Această lipsă este împlinită, în ultimul timp, de marele curent pravoslavnic al Teologiei rusești.

Călăuza noastră în privința raportului dintre Teologie și filozofie rămân Sfinții Părinți. Ei au folosit cele două mari curente filozofice ale lumii greco-romane, cel aristotelic și cel platonice; deci s'au folosit de filozofiile cu trecere în vremea lor. Și pentru pătrunderea gândirii patristice e nevoie, mai întâi, de cunoașterea acestor filozofii. Astfel, cu ajutorul aristotelismului s'au explicat unirea ipostatică, unitatea firii dumnezeiești în Treimea Persoanelor etc...; iar cu ajutorul platonismului se deosebesc cele două lumi, cea dumnezeiască, suprasensibilă; veșnică, de cea materială, nedesăvârșită, quasi-haotică. Omul, un microcosmos, are partea lui cea mai nobilă închisă în materie și încearcă să se înalțe la lumea veșnică. Prin participare – noțiunea platonică –, el se poate împărtăși de bunurile dumnezeiești, de Har...

Cu aceste exemple am arătat, pe de o parte că Sfinții Părinți au folosit în mod curent filozofiile timpului lor și, pe de altă parte că, pentru a-i înțelege, trebuie să cunoaștem aceste filozofii.

De aici urmează mai întâi că dogmatistul poate înveșmânta ideile revelate în orice sistem filozofic, potrivit preferinței sale, fără să modifice ceva din cuprinsul Descoperirii, și dându-i forma convenabilă acestui fond. În al doilea rând, folosirea demonstrației filozofice trebuie făcută cu moderație, pentru a nu se mai ajunge la abuzurile cunoscute ale scolasticii. În al treilea rând, folosirea categoriilor unei filozofii nu exclude folosirea altora. În al patrulea rând, ținând seama de însemnătatea filozofiei aristotelice și mai ales platonice în epoca patristică, e de la sine înțeles că dogmatistul are nevoie de o anumită „doză” de formație elenistică pentru înțelegerea dogmelor creștine.

În sfârșit, folosirea unei gândiri sau a unor categorii filozofice nu trebuie făcută pentru scoaterea în relief a propriei înțelepciuni, ci pentru triumful ideilor creștine, prin împodobirea lor aleasă, potrivit nevoilor sufletești, pregătirii și înclinărilor contemporanilor. Căci lipsa smereniei la un dogmatist e mai păgubitoare decât lipsa filozofiei în expunerea învățăturii creștine.

Un gânditor creștin a motivat astfel dreptul și obligația fiecărei generații creștine de a da dezlegare problemelor timpului prin prisma Evangheliei: „Creștinii veacurilor noi nu

8 Vezi S. Salaville, *Philosophie et Théologie ou episodes scolastiques à Byzance de 1059 à 1117*, în revista „Echos d'Orient”, t. XXIX, 1930, pp. 132-156.

9 A. Palmieri, *Theologia Dogmatica orthodoxa...*, t. I, Florența, 1911, p. 187 sq.

sunt osândiți nicidecum la rolul de păzitori de arhive și muzee ale formelor dogmatice antice. Ca și cei vechi, noi suntem purtători vii ai cuprinsurilor esențiale ale Tradiției credinței apostolice care de-a pururi se înnoiește... Interzicerea de a tălci cuprinsul creștinismului în limba unei gândiri noi și de a-l expune în forme proprii problematicii celei mai noi, ar fi o adevărată îndumnezeire monofizită a elementului omenesc, o absolutizare a înarmării filozofice cu vechea înțelepciune, pentru înțelegerea Părinților Bisericii. Din fericire, nu e așa. Pentru existența dreptului de liberă dezvoltare a credinței, cu ajutorul tehnicii filozofice celei mai noi, moștenirea de la Părinții Bisericii nu e pentru noi cătușă la picioare, ci ne dă aripi liberatoare, care înalță înțelegerea omenească cea slabă peste prăpastia antinomiilor religioase. Ei sunt stele conducătoare care arată direcții ce nu pot greși, spre dobândirea adevărilor descoperite de Dumnezeu”¹⁰.

SUBIECTUL ȘI SPAȚIUL TEOLOGIEI DOGMATICE ȘI SIMBOLICE

Biserica, subiect și spațiu al Teologiei Dogmatice și Simbolice.

1. În ce sens Biserica e „subiect” al Teologiei Dogmatice și Simbolice. 2. Biserica e „spațiul” Teologiei Dogmatice și Simbolice. 3. Ea a dat putința dezvoltării acestei discipline.

După ce am înțeles ce este Teologia Dogmatică și Simbolică, rostul ei și locul pe care-l ocupă în viața creștină, precum raportul ei cu știința și filozofia în general, se pune întrebarea: care este „subiectul” și „spațiul” Teologiei Dogmatice și Simbolice?

1. „Subiect” al unei științe este acela căruia îi este încredințat obiectul și domeniul cercetărilor acelei științe. Teologia Dogmatică și Simbolică expune învățătura primită de Biserica prin cele două izvoare ale Revelației: Sf. Scriptură și Sf. Tradiție. Biserica este cea care a formulat în dogme această învățătură; ea a apărut-o de erezii, a propovăduit-o, a sistematizat-o, a actualizat-o pentru fiecare generație.

Cei care au predat Teologia Dogmatică și Simbolică au avut totdeauna convingerea că o fac în numele Bisericii și spre folosul ei. Cei ce au făcut să progreseze acest obiect și-au dat seama de faptul că Biserica însăși actualizează neîncetat învățătura ei. Și, de asemenea, au ținut seama de faptul că Biserica se păstrează nepătată înnoind numai învelișul său istoric, dar păstrând și dezvoltând, numai printr’o aprofundare și actualizare neconținută în timpurile pe care le străbate, fondul nestrictat al Descoperirii dumnezeiești.

Dogmatistul participă la viața Bisericii și la învățătura ei, expunându-le în chip sistematic în cadrul datului revelat. El e conștient de faptul că Dogmatica dă o mărturie a

¹⁰ Kartaschoff, *Die Freiheit der Theologisch-wissenschaftlichen Forschung und die kirchliche Autorität*, în „Procès-verbaux du premier congrès de Théologie orthodoxe à Athènes...”, cit. supra, p. 183.

Bisericii despre Cuvântul lui Dumnezeu cel veșnic în mijlocul sistemelor de gândire schimbătoare, în mijlocul unei științe în continuă prefacere, în mijlocul unei societăți mereu în transformare.

Această mărturie e dată de Biserica după îndoita normă a Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții, temelia vieții ei intime. Vechimea este garanția autenticității ei. Protestanții înșiși proclamă adevărul că Biserica este subiectul acestei discipline, ca una ce ia naștere în Biserica și e legată de existența ei: „Acolo unde se ocupă cineva de Dogmatică fie învățând pe altul, fie învățând de la altul, se găsește în spațiul Bisericii. Cel care ar voi să se ocupe cu Dogmatica și s’ar situa în afara Bisericii în chip conștient, ar trebui să știe că obiectul Dogmaticii îi este străin și ar trebui să nu se mire dacă, după primii pași, ar constata că nu e pe drumul cel bun...”, spune chiar un protestant¹.

Biserica a primit darul infailibilității; ea e o Biserica învățătoare și prima poruncă a Mântuitorului dată ucenicilor Săi, e aceea de a învăța (Mt 28, 19). Dogmatica a luat naștere din îndatorirea ei de a învăța (FA 2, 42); ea este expunerea științifică și sistematică a învățaturii Bisericii, potrivit noilor experiențe ale acestei colectivități și potrivit noilor nevoi pe care le creează vremurile. Am văzut că Enciclica patriarhilor orientali de la 1848 scrie că la noi nu s’au putut face schimbări de credință din pricină că întreaga Biserica păzește adevărul. De aceea, Sfinții Părinți s’au întrecut în lauda ei: „Nu te lepăda de Biserica – ne învață Sf. Ioan Gură de Aur; căci nimic nu e mai tare decât Biserica. Nădejdea ta e Biserica, mântuirea ta e Biserica, scăparea ta e Biserica. Ea e mai înaltă decât cerul și mai întinsă decât pământul, niciodată nu îmbătrânește, totdeauna înflorește”².

2. Din cele spuse reiese cu prisosință că tot Biserica e „spațiul”, aria Teologiei Dogmatice și Simbolice. Într’adevăr, ea își propune două scopuri: acela de a expune învățătura pentru lămurirea celor din lăuntrul Bisericii și acela de a propovădui pentru cei din afara ei. Pe cei din lăuntru îi luminează și-i călăuzește, fortificându-i, iar pe cei din afară îi atrage. Astfel se delimitează, se întărește și se întinde neîncetat acest „spațiu” sau arie a Bisericii. Dogmatica a luat naștere în Biserica și e legată de existența ei. „Te folosești de Dogmatică în calitate de membru al Bisericii, cu conștiința unei sarcini a Bisericii și unei slujbe în Biserica, din pricina nevoilor din interiorul Bisericii. Dogmatica e o funcție a Bisericii”, zice tot un protestant³. Ea a luat naștere în Biserica, la câteva veacuri după întemeierea ei; dar temeiurile ei de nezdruncinat se găsesc în chiar izvoarele învățaturii creștine a Bisericii.

Obârșia ei urcă până în epoca polemicelor anti-iudaice și anti-păgâne din epoca primară a creștinismului; ea s’a alimentat din nevoile primelor lucrări catehetice și ale speculațiilor înalte, care dovedeau dumnezeirea învățaturii creștine, precum și din tălcurile învățăturilor biblice⁴.

Învățăturile ereticilor și schismaticilor de tot felul n’au loc în Biserica; aceștia s’au exclus singuri din comunitate, nu mai sunt în comuniune cu ea, nu mai dețin adevărul ei, în iubire, și nu mai trăiesc în „spațiul” ei, în aria ei duhovnicească, în marele ei curent dinamic, tradițional.

¹ Karl Barth, *Dogmatik im Grundriss*, Solliken-Zürich, 1947, p. 10; cf. p. 9-13.

² Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia către Eutropiu*, 6, Migne, P. G., vol. 52, col. 402.

³ Emil Brunner, *Die christliche Lehre von Gott, Dogmatik*, vol. I, Zwinli-Verlag, Zürich, 1946, p. 3.

⁴ Idem, *ibidem*, p. 103 sq.

Excluzându-se astfel, singuri, nu mai pot deține adevărul, căci nu mai sunt în „spațiul” unde lucrează Duhul Sfânt, nu mai tâlcuiesc Scripturile potrivit Sfintei Tradiții dumnezeiești, fiindcă nu mai pot experimenta viața în Hristos în Biserică și prin ea; ba, mai mult, după consensul Bisericii primare, nu mai pot nici măcar folosi Sfintele Scripturi: ele sunt un bun al Bisericii, pe care Dumnezeu l-a încredințat Bisericii și a căror cheie e încredințată exclusiv acestui organ al mântuirii, în care lucrează Duhul Sfânt „carele a grăit prin prooroci”. În epoca patristică s’a accentuat această lipsă a ereticilor de tot felul, care s’au rupt din trupul Bisericii și care, în virtutea „prescripției” și-au interzis singuri folosința Sfintelor Scripturi, (în **De praescriptione haereticorum** al lui Tertulian, mai ales după **Adversus haereses** al Sf. Irineu).

3. Dar și în alt sens Biserica e „subiectul” și „spațiul” disciplinei noastre. În ea și pentru ea s’a dezvoltat Teologia Dogmatică și Simbolică, căci în ea și pentru ea au luat naștere și școlile teologice care au cultivat-o și au perfectat-o cu timpul. În primele veacuri ale Bisericii creștine, vestitele școli teologice au lucrat pentru ea; mai apoi, conducerea Bisericii însăși a înființat școli proprii care au dus mai departe făclia celor dintâi.

„Ora et labora” rămâne deviza dogmatistului, căruia i s’a încredințat sarcina de a duce mai departe făclia acestei alese discipline, una dintre principalele discipline ale științei teologice.

ESENȚA DOCTRINALĂ A CELOR TREI MARI CONFESIUNI CREȘTINE¹

I. Caracterizare generală.

1. Criteriul adevărului în cele trei confesiuni creștine. 2. Explicația specificului fiecăreia dintre ele prin patronatul spiritual a trei Apostoli. 3. Originea istorică a celor trei confesiuni creștine; urmare. 4. Dozarea elementului divin și uman în Teologia celor trei confesiuni creștine.

Am sfârșit partea generală sau principală a Teologiei Dogmatice și Simbolice. Am cercetat, pe rând, obiectul disciplinei noastre, însemnătatea și istoria lui; am înțeles rostul cunoașterii dogmatice, mijloacele ei de exprimare, după cum am studiat și izvoarele, călăuzele, principiile, aria și subiectul Teologiei Dogmatice și Simbolice.

Înainte de a pătrunde în cunoașterea aprofundată a dogmelor creștine, vom da o perspectivă de ansamblu a învățaturii creștine a celor trei confesiuni creștine; ea ne va ușura înțelegerea lor.

¹ Vezi studiul Prof. N. Chițescu, cu același titlu, în rev. „Studii Teologice”, seria II-a, nr. 9-10, noiembrie-decembrie, 1949, pp. 763-780.

Alexei Homiacov, cel mai mare gânditor creștin rus al veacului trecut, a scris: „Trei voci mari se aud în Europa:

„Supuneți-vă și credeți decretelor mele!”, spunea vocea Romei.

„Fiți liberi și încercați să vă faceți o credință”, zicea vocea protestantismului.

Iar vocea Bisericii grăiește către copiii ei:

„Să ne iubim unii pe alții ca într’un gând să mărturisim pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh!”².

Cum am ajuns la o asemenea disonanță de voci în lumea creștină, care trebuia să formeze simfonia dumnezeiească a cerului pe pământ? Care e greșeala inițială, principiul ascuns, care a ros ca viermele cel nevăzut la temelia unității creștine și a sfâșiat Biserica – mantia cea fără cusătură a Domnului?

Iată câteva întrebări pe care le ridică dintru început problema noastră; la acestea și la altele, care se vor vădi în cursul expunerii, vom căuta să răspundem într’un chip cât mai obiectiv, luând ca mărturie istoria nepărtinitoare. Căci, altfel, lipsa de obiectivitate ne-ar face tot atât de vrednici de râs ca și pe un Lacordaire, care în „L’Univers religieux”, susținea în veacul trecut că noi, răsăritenii, fierbem pe morți în vin pentru a le asigura intrarea în rai; sau ca pe un Tholuk, învățat teolog în vremea sa, care scria lui Strauss că în Biserica noastră nu se citește niciodată Evanghelia după Ioan³.

1. Mai presus de orice, pe noi ne interesează adevărul, pe care îl căutăm din toate puterile noastre; el e în Dumnezeu: „*Eu sunt calea, adevărul și viața*”, a spus Domnul (In 14, 6); și tot El ne-a învățat: „*De veți rămâne în cuvântul Meu, sunteți cu adevărat ucenicii Mei; și Veți cunoaște adevărul; iar adevărul vă va face liberi*” (In 8, 31-32). Biserica răsăriteană nu a pus la temelia vreuneia dintre patriarhii falsele **decrete**, ca apusenii; pe noi nu ne supără Adevărul. Dar tocmai aici se ridică adevărata greutate pentru cercetători: există trei ramuri mari ale creștinismului și fiecare revendică pentru sine posesiunea adevărului întreg. Trebuie aflat un criteriu al acestui adevăr; iar acest criteriu, trebuie să se impună, prin tăria lui, tuturor celor trei ramuri ale creștinismului. Nu-l aflăm nici la protestanți, nici la catolici.

Protestanții au ridicat, în felurite chipuri, această problemă și au rezolvat-o într’un fel cu totul subiectiv: există, după ei, două năzuințe înnăscute în om: aceea de a afla adevărul gata făcut sau descoperit și aceea de a-l afla prin propriile străduințe. Cea dintâi năzuință își află răspuns în romano-catolicism, unde adevărul se dă, formulat de autoritatea bisericească; cea de a doua e satisfăcută de protestantism, unde conștiința credinciosului discerne ce e cu adevărat dumnezeiesc și descoperit, de ce este omenesc: temă care prelucra o idee răspândită, în veacul trecut, de Alexandru Vinet, printre alți protestanți și care nu prezintă un criteriu obiectiv, ci unul subiectiv și foarte relativ⁴.

După romano-catolici, criteriul adevărului e aprobarea papei; altfel, în starea de neunire de azi a confesiunilor creștine nu are cine să formuleze și să hotărască ce e adevărat și ce nu e. Nici acest răspuns al absolutismului papist nu ne mulțumește mai

2 A. S. Homiacov, *L’Eglise latine et le Protestantisme au point de vue de l’Eglise d’Orient*, Lausanne et Vevey, 1872, p. 308.

3 A. S. Homiacov, *op. cit.*, p. 65, notă.

4 E tema vestitei cărți a fostului Decan al Facultății Protestante din Paris, Auguste Sabatier, *Les Religions d’autorité, la religion de l’Esprit*.

mult decât relativismul protestant, deoarece nu se ridică deasupra contingentelor de interes și de util: ce pare adevărat ne înșală ca partea vizibilă a unui obiect în formă de semisferă; ni se pare că am văzut totul, văzând o parte și ne înșelăm fiindcă partea cealaltă poate fi altă formă geometrică.

Iată de ce ne vom adresa unor competențe verificate de milenii și primite de Biserica ecumenică dinaintea marii schisme, pentru ca în intuirea integrală a sferei adevărului, pe care o aveau cei ce vorbeau în numele întregii Biserici, să aflăm un criteriu valabil pentru toate timpurile.

În acea epocă a ecumenicității Bisericii, Sf. Irineu ne-a dat, printre alții, un criteriu pe care-l amintim aici: „Noi păstrăm – scrie el⁵ – neatinsă credința primită de Biserică, pentru că ea e un dar al Duhului Sfânt. Căci Dumnezeu a încredințat Bisericii misiunea de a împărtăși pe Duhul creaturilor Sale, care sunt oamenii, pentru ca toate membrele care-L primesc să fie făcute vii. Acolo este esențialul legăturii noastre cu Hristos, adică acolo se arată puterea Duhului Sfânt. E Duhul Sfânt. El e arvuna perenității credinței noastre, a creșterii și a dezvoltării ei în noi; El e calea care duce la Dumnezeu. Acolo unde e Biserica, e și Duhul lui Dumnezeu. Acolo unde e Duhul lui Dumnezeu e și Biserica și plinătatea Harului. Iar Duhul e Adevărul. Pentru aceasta, de asemenea, cei care caută hrana lor în afara sânelui matern al Bisericii, n'au deloc parte cu Hristos și nu primesc apele vii și curate care curg ca un șuvoi din Trupul Tainic”.

Și Sf. Irineu pune problema criteriului adevărului unic în mijlocul mulțimii de comunități eretice, care, fiecare în parte, pretindeau că dețin adevărul integral. Am văzut răspunsul lui: e adevărul fundamental că infailibilitatea n'a fost dată decât Bisericii, care a primit-o de la Sfinții Apostoli. Cu aceasta am înlăturat ipoteza protestantă, după care adevărul ar putea fi dat insului singuratic; am respins și pretențiile romano-catolice, după care papa ar fi „arbiter veritatis”. **Enciclica patriarhilor ortodocși** de la 1848, ne arată în chip răspicat acest lucru: „Însăși persoana fericitului Petru a fost judecată înaintea tuturor după adevărul Evangheliei” (Ga 2), și a fost găsit după mărturia scripturistică „vinovat și nu drept mergând” (Ga 2, 14)⁶. Înnoirile doctrinale au fost comise în Apus cu binecuvântarea papei. Dimpotrivă, „la noi – scrie enciclica în alt loc –, n'au putut niciodată nici patriarhii, nici sinoadele să introducă lucruri noi, pentru că apărătorul religiei este însuși corpul Bisericii, adică poporul însuși, care voia ca Religia să-i fie veșnic neschimbată și la fel cu a părinților săi, așa cum au experimentat mulți din papii de după schismă...”, adăugând cuvântul memorabil (al lui Celestin, în timpul sinodului al III-lea ecumenic): „Destinat novitas incessere vetustatem”⁷).

E adevărat că acest acord al tuturor creștinilor n'a existat în chip absolut nici înainte de marea schismă, ba chiar nici în timpul Sfinților Apostoli, căci satan nu doarme. Dar precum în mijlocul neamurilor Dumnezeu a păzit poporul din care avea să se nască Mesia, tot astfel El păstrează, în mijlocul sectelor și confesiunilor creștine Biserica Lui, nucleul unicei turme, cu unicul Păstor, Iisus Hristos.

Iar dacă din cele expuse încercăm să tragem o concluzie, aceasta nu poate fi decât ideea că criteriul adevărului ni-l dă, în mulțimea învățăturilor interconfesionale creștine,

5 Sf. Irineu, **Adv. Haeres.**, III, XXIV, 1, P. G., VII, 966.

6 Enciclica Patriarhilor ortodocși, rev. cit.

7 Ibidem, pp. 132-133.

viața și învățătura Bisericii din epoca ecumenică, „stâlpul și temelie adevărului” (1 Tim 3, 15). Acest criteriu poate fi cel mai puțin expus criticii, atât din partea romano-catolicilor cât și din a protestanților. Iar în lipsa acestei Biserici adevărul se găsește acolo unde s'a menținut în integritatea lui din epoca apostolică și până azi.

Acesta e cel dintâi principiu pe care l-am stabilit.

2. S'a încercat să se precizeze trăsăturile esențiale ale fiecărei confesiuni creștine prin câte un patron duhovnicesc ales dintre Sfinții Apostoli: Sf. Petru, al romano-catolicismului, Sf. Pavel al protestantismului, Sf. Ioan al Ortodoxiei răsăritene. Această patronare o aflăm nu numai la unii teologi eterodocși, ca arhiepiscopul Upsalei, Nathan Soederblom, ci și la unii ortodocși⁸. Alegerea nu e nepotrivită și vom arăta îndreptățile celor care o susțin:

Sf. Petru e presupusul episcop al Romei timp de 25 ani. În disputa din Antiohia (Ga 2, 11-14), Sf. Apostol Pavel i-a stat față împotriva și l-a învinuit fiindcă în fața iudaizanților menținea Legea Veche cu formalismul ei; se știe că romano-catolicismul a accentuat într'atât formalismul exterior, încât Împărăția lui Dumnezeu a devenit una pământească, similară teocrației Vechiului Testament, condusă, în chip văzut, de papa, locțiitorul lui Dumnezeu pe pământ.

La rândul său, Sf. Apostol Pavel e proclamat protectorul protestantismului care se ridică, în numele conștiinței și al Harului, împotriva slovei, care înăbușe Duhul, în romano-catolicism: se știe că întreaga învățătură epistolară a Apostolului Neamurilor accentuează îndeosebi libertatea conștiinței harice. Se pot aduce de asemenea și alte îndreptări ale aceste ipoteze.

În sfârșit, conducătorul duhovnicesc al Ortodoxiei e socotit Sf. Apostol Ioan, ucenicul iubit al Mântuitorului, carte, împreună cu Maica Sa, l-a urmat până la picioarele Crucii; iar în scrierile sale a arătat că nu Legea, ci gnoza și iubirea, deci, sunt temelie creștinismului; ele învăluie întreaga sa istorie într'un nimb de purpură și de aur.

Această patronare spirituală este, însă, o încercare de sistematizare excesivă a esenței fiecărei confesiuni prin concretizarea și simbolizarea ei printr'un Sfânt Apostol.

(Dar are în ea și ceva blasfematoriu, prin aceea că se leagă numele celor doi mari Apostoli ai creștinătății de caracteristicile defecte ale celor două confesiuni apusene).

Așa încât vom încerca stabilirea notelor esențiale ale învățăturii celor trei confesiuni creștine pe teme istorice și doctrinale; chiar și așa, o caracterizare sistematică și generalizatoare are în ea destul arbitrarie.

3. Creștinismul e zămislirea unei lumi noi. Concepția noastră despre acest proces de prefacere a unei lumi vechi, păgâne, în alta nouă, creștină, nu e asemenea antropologiei romano-catolice, în care la ce e vechi se adaugă, numai, ceva; nici nu e prin asemănare cu antropologia protestantă, distrugerea, sau, mai bine zis, acoperirea omului vechi cu calități noi; ci e ca aluatul care dospește frământătura și ca pomul altoit: creștinismul ortodox concepe lucrarea supranaturală ca una care ține seama de fire și o transformă, o face să se renască, o reface.

8 Vezi **Ortodoxia și creștinismul apusean**, prelucrare din rusește după A. F. Lopuhin... și după alți autori, de P. S. Sa Nicodim, episcop al Eparhiei Hușilor; colecția „Biblioteca bunului păstor”, Sibiu, 1922, pp. 16, 17, 18; și S. Bulgakov, *Cerul pe pământ*, trad. de Ștefan Dobre, în rev. „Raze de lumină”, anul V, nr. 1, ian-febr, București, p. 43)

Această prefacere a lumii vechi a luat două forme, potrivite cu elementul firesc pe care s'a altoit creștinismul: lumea păgână, răsăriteană, cu preocupările ei de a stabili raporturi armonice între idee și realitate, între individ și stat; lumea apuseană preocupată de cuceriri și stăpâniri, de exploatare.

În Răsărit, ideea creștină s'a altoit cu ușurință pe tărâmul civilizației grecești, adoptând forma politică descentralizată, prin acele patriarhate și mitropolii, deci păstrând individualitatea diferitelor popoare și, în același timp, unitatea de credință și practică. În Apus, însă, oamenii Bisericii s'au lăsat înrăuțiți de ideile politice, care stăpâniseră mințile și le-au aplicat ei înșiși sub forma cezaro-papală, care avea să ducă la un despotism universal, la tăgăduirea independenței naționale și la abolitism, izvor neîntrerupt de conflicte între Biserică și Stat, în care papa afirmă acea **plena potestas** asupra celei **civitas divina in terrenis**, și în care primatul ar fi trebuit totuși să fie numai al iubirii!

Din mulțimea celor care, în chip direct sau indirect, în chip conștient sau inconștient, au contribuit la stratificarea spiritului juridic în creștinismul apusean, două sunt personalitățile care domină istoria acestui proces: Fericitul Augustin și papa Grigore al VII-lea Hildebrand.

Fericitul Augustin e geniul apusean complex, care formulează în opera sa sistemul juridic, care îmbrățișează întreaga sa învățătură: „Deus coronat nil aliud nisi merita”. Noțiunea de „merit”, străină teologiei răsăritene, stă în centrul acestei învățături juridice. Ea presupune raporturi omenești, juridice, și exterioare, între Dumnezeu și om, având ca „terminus ad quem” învățătura despre tezaurul meritelor prisositoare și despre indulgențe. Tot Fericitul Augustin este acela care, aplicând enigmaticul „Silește pe toți să intre” din Sfânta Evanghelie după Luca (cap. 14, 23), în lupta sa cu Donatismul, a aruncat sămânța intoleranței apusene, osândită cu atâta talent de Pierre Bayle (1647-1706), ori de Jean de Castillon (1718-1799), și din tulpina căreia vor odrăsli războaiele religioase și inchiziția.

Cealaltă personalitate, care a întruchipat în cea mai mare măsură geniul juridic și legalist al Apusului, e papa Grigore al VII-lea Hildebrand: impunând clerului celibatul și intrând în luptă pentru investitură, deschidea un proces care nu s'a sfârșit nici azi.

Minusculul stat papal, întemeiat în 1929, a arătat întregii creștinătăți că ținta firească pe care o urmărește și acum papalitatea e aceeași ca a lui Inocențiu al III-lea și ca a unui Bonifaciu al VIII-lea, adică întemeierea unei teocrații, având ca suprem stăpânitor pe papă, investit cu dreptul de jurisdicție universală și cu puterea dumnezeiască a infailibilității. Rodul cel mai evident al acestui spirit juridic este marea schismă de la 16 iulie 1054, atât de departe este el de duhul evanghelic exprimat prin cuvintele: „*Cel care dintre voi vrea să fie mai mare, va fi slujitorul vostru; și cel care va vrea să fie întâiul, va fi tuturor slugă!*” (Mc 43, 44).

Aceasta a fost și a rămas atitudinea romano-catolicismului.

Cât despre protestanți, ei n'au avut o atitudine unitară. De la idealul teocratic realizat de Calvin la Geneva, până la indiferența și chiar ura afișată de teologia dialectică contemporană față de Istoria păcătoasă, este, fără îndoială, o cale lungă; dar ea s'a realizat și nu totdeauna în linie dreaptă.

9 P. Svetlov, *Învățătura creștină în expunere apologetică*, cit., vol. I, p. 292.

4. Ca să sfârșim, vom aminti o caracterizare formulată de unii ortodocși⁹ și de unii protestanți¹⁰, din punctul de vedere al dozării elementului divin și uman în evoluția dogmatică a celor trei confesiuni creștine: „Tipul roman” s'a format prin absorbirea factorului uman în divin. Papa se socotește „Tradiția vie”: „Io sono la Tradizione!”. El poate să proclame oricând ca dogme învățăturile omenești, așa cum s'a întâmplat cu „nepătata zămislire” sau cu „primatul papal” și „infailibilitatea papii” etc.: monofizismul divin s'a realizat.

Protestantismul, dimpotrivă, minimizează până la dispariție numărul și însemnătatea dogmelor Bisericii ecumenice, prin lăsarea la liberul examen al conștiinței individuale, puterea de a crede fiecare ce vrea pe unicul temei al Scripturii: monofizismul uman s'a realizat, de asemenea.

Idealul Bisericii ortodoxe este să mențină ambii factori într'un echilibru convenabil bunelor lor raporturi, prin participarea la formularea și înțelegerea adevărului revelat, atât a rațiunii omenești luminată de credință, cât și a consensului Tradiției dumnezeiești.

Idealul Teologiei ortodoxe este theandria, realizată în chip absolut de Dumnezeu-Omul Iisus Hristos.

ESENȚA DOCTRINALĂ A CELOR TREI MARI CONFESIUNI CREȘTINE¹

II. Exemplificare.

1. Enumerarea punctelor deosebitoare între Teologia ortodoxă, romano-catolică și protestantă. 2. Individualismul apusean și comunitarismul ortodox-răsăritean. 3. Unitate și libertate în Biserică, la cele trei confesiuni creștine. 4. Legătura cu viața a învățăturii celor trei confesiuni creștine.

Am văzut în prelegerea trecută câteva note caracteristice ale fiecăreia dintre cele trei confesiuni creștine. Din punct de vedere dogmatic, romano-catolicismul nu s'a depărtat prea mult de Ortodoxia răsăriteană; deosebirile principale privesc mai ales următoarele puncte de credință greșită primită de ei: Filioque, primatul și infailibilitatea papală, purgatorul și indulgențele, înlăturarea epiclezei, azima, nepătata zămislire (la care se mai pot adăuga deosebiri neesențiale privitoare la unele Taine, la Har, la Răscumpărare, afară de cele ritual-administrative etc.).

Ceea, ce face deosebirea esențială între noi și romano-catolicism, este spiritul în care s'a dezvoltat Teologia și organizarea lui și care îi va face totdeauna foarte grea revenirea la adevărul ecumenic; căci, pe când Ortodoxia răsăriteană e trăirea intensă a

10 J. Louis Godet, *Signe et Symbole en Théologie*, studiu în col. „Etre et penser”, nr. 13, Neuchâtel, 1946, pp. 174-176.

1 Vezi Prof. N. Chițescu cu același titlu, amintit în prelegerea precedentă.

vieții dumnezeiești, revărsată în ea, romano-catolicismul e mai presus de orice, organizație, organizație exterioară, juridică, ca în orice societate omenească.

Dacă Ortodoxia e viața tehnică în Duhul, viața harică năzuind la îndumnezeirea omului, iar romano-catolicismul e, înainte de orice, „civitas divina in terrenis”, organizație juridică, protestantismul e „slujirea prin cuvânt”². Din liberul examen al Sfintei Scripturi, principiul formal al protestantismului, s’au revărsat ca un torent nezăgăzuit, toate învățăturile greșite ale celor trei ramuri ale protestantismului (luterană, calvină sau zwingliană). Putem număra următoarele puncte principiale, deosebitoare ale acestei ramuri creștine: 1. înlăturarea Sfintei Tradiții; 2. primirea lui „Filioque”; 3. înlăturarea liberului arbitru; 4. predestinația 5. concepția deosebită despre îndreptare; 6. numărul Tainelor; 7. săvârșirea Botezului prin turnare sau stropire, timpul când se săvârșește Confirmarea și Împărtășirea celor botezați; 8. sensul prefacerii Sfintei Euharistii și săvârșirea ei cu azimă; 9. tăgăduirea infailibilității Bisericii și a sinoadelor ecumenice; 10. cultul, sărbătorile, invocarea sfinților, venerarea icoanelor și a moaștelor, posturile și felurite tradiții și practici bisericești etc.

Iată și principalele puncte de acord ale protestantismului cu Ortodoxia: 1. autoritatea Sfintei Scripturi, inspirația ei, traducerea în limba fiecărui popor; 2. Dumnezeu și Sfânta Treime în general; 3. păcatul strămoșesc și transmiterea lui la toți oamenii; 4. cauza răului nu e Dumnezeu, ci omul; 5. cele două firi ale lui Hristos; 6. Capul Bisericii e numai Hristos; 7. a doua venire, Judecata viitoare, veșnicia răsplatei și a pedepselor; 8. împărtășirea sub ambele forme; 9. respingerea indulgențelor papale, a tezaurului sfinților, a focului purgator și a celibatului obligatoriu al preoților³ etc.

Trebuie să precizăm imediat că această enumerare are în vedere o stare în care diferitele ramuri protestante aveau și mai au o doctrină fermă, stabilită în Mărturisirile de credință oficiale.

Astăzi, odată cu slăbirea autorității Bibliei, datorită criticismului biblic, uneori nimic nu mai e stabil în unele comunități protestante în afară de nestabilitatea însăși, ca în dunele de nisip de lângă ocean –, Ortodoxia și protestantismul devenind două lumi deosebite, sau, pentru a folosi o expresie protestantă, două „metode” deosebite; chiar acolo unde cuvintele sunt aceleași, sensul lor poate fi deosebit – (în protestantismul liberal, se înțelege, nu în cel tradiționalist, în care se înglobează într’o formă originală și marele curent barthianist de astăzi).

Vom exemplifica cele spuse pe scurt, rămânând ca aprofundarea lor să se facă treptat, în partea specială a Teologiei Dogmatice și Simbolice, pe măsură ce se vor studia dogmele Bisericii noastre, în comparație cu ale celorlalte două confesiuni.

2. Spiritul juridic, legalist, al Apusului, evident și învățătura despre raporturile normale dintre Creator și creatură, e o anomalie cauzată de o lipsă adânc simțită de Biserică – Trupul tainic al Domnului: iubirea adâncă mortarul oricărei zidiri și marea lege a Universului, care e iradierea în afară a iubirii de negrăit a Persoanelor Sfintei

2 Vezi Prof. N. Chițescu, *Ortodoxie și Protestantism*, în revista „Ortodoxia”, an. II, nr. 3, august-octombrie, 1950.

3 Ioan Carmiris, ὁρθοδοξία καὶ Προτεσταντισμός, cf. rev. „Biserica Ortodoxă Română”, anul LVI, nr. 910, pp. 568-569.

Treimi între Ele. Așa se explică de ce avem în Răsărit, pe omul comunitar al iubirii, pe când în Apus pe cel individualist. „Noi știm, spune Alexei Homiakov⁴, că, dacă cineva dintre noi cade, el cade singur, dar nimeni nu se mântuiește singur. Cel ce se mântuiește, în Biserică se mântuiește, ca membru al ei și în unire cu celelalte membre ale ei. Dacă cineva crede, e în comuniunea credinței; dacă cineva iubește, e în comuniunea iubirii; dacă se roagă, e în comuniunea rugăciunii...”. Și adaugă mai departe: „Dacă ești mădular al Bisericii, atunci rugăciunea ta e necesară pentru toate celelalte mădulare. Dacă mâna ar spune că nu-i e necesar sângele întregului trup și nu i-ar mai da sânge, mâna s’ar usca...”. „Sângele Bisericii e rugăciunea reciprocă și respirația ei e lauda lui Dumnezeu”⁵.

Dar în comunitarismul creștin n’am cuprins numai comunitatea națională ci și comunitatea ecumenică, a tuturor părților care compun Biserica universală, al cărei suflă e Duhul Sfânt.

Dintru început aceste părți al Bisericii ecumenice au primit învățătura formulată în sinoadele ecumenice – vocea Bisericii și autoritatea ei supremă.

Se știe, însă, că în veacul al IX-lea o parte a acestei Bisericii și-a îngăduit un fratricid moral: ea s’a rupt din comuniunea de credință cu Biserica ecumenică din toate timpurile, substituindu-i-se. Un sinod regional a luat locul sinodului ecumenic și o învățătură nouă, proprie unei provincii din lumea creștină, a înlocuit învățătura apostolică și patristică: „Filioque” era introdus în simbolul niceo-constantinopolitan.

De unde reiese limpede că nu Biserica răsăriteană s’a izolat de cea apuseană, căci ea trăiește mai departe în comuniunea de credință cu norul de mărturisitori, începând din epoca apostolică; cel care s’a izolat prin stricarea credinței e romano-catolicismul.

Proclamarea individualismului și a liberului examen individual avea să aibă urmări nebănuite pentru viitorul Bisericii apusene: ea a deschis calea protestantismului de mai târziu, proclamând drept valabile în raporturile ei cu Biserica ecumenică legile, de care se va prevala mai apoi protestantismul, care, la rândul său, va merge pe aceeași cale mult mai departe cu stricarea credinței.

Acest individualism romano-catolic a dus la o adevărată idee de castă: el a distanțat la infinit pe episcopi de papă; pe preoți de episcopi (care au confiscat dreptul „de a confirma” etc.); pe laici de ierarhie (luându-li-se dreptul de a asculta slujba sfântă în limba maternă, de a se împărtăși sub ambele forme, de a citi Scriptura... etc.). Nunta însăși, Taină pe care a cinstit-o Mântuitorul cu prezența Lui la Cana Galileei, e socotită de romano-catolici ca o Taină de mâna a doua, presupusă ca fiind săvârșită de viitorii soți, – iar preotul săvârșind un fel de ierurgie –, cu toate că, printr’o curioasă inconsecvență, Biserica romano-catolică n’a aprobat, principial, divorțul. (Explicația este că Nunta nu interesează decât starea inferioară, a laicilor...).

Protestantismul a luat naștere și s’a menținut numai pe terenul romano-catolic, pentru că în această confesiune el află principiile care-i dau naștere; pentru că individualismul protestant se regăsește în cel romano-catolic: cel romano-catolic e „terminus a quo”, cel protestant fiind „terminus ad quem”.

4 A. Homiacov, *Die Einheit der Kirche*; col. Östliche Christentum Dokumente, vol. II, Philosophie, publicat de Nicolai V. Bubnoff și Hans Ehrenburg (München, 1925), pp. 21-22.

5 Idem, *ibidem*, nota 24.

Homiakov descrie astfel starea celor trei confesiuni creștine din punct de vedere al legăturii insului cu Biserica:

„Firul din pulberea de nisip nu primește o existență nouă din grămada în care l-a aruncat întâmplarea; așa e omul în protestantism.

Cărămida dintr'un zid nu suferă nici o stricăciune și nu primește nici o desăvârșire din locul pe care i l-a dat echerul zidarului; așa e omul în romanism. Dar particula materială, care a fost asimilată de un trup viu primește ea însăși un sens nou și o viață nouă de la organismul din care a devenit o parte integrantă.

Așa e omul, în Biserică, care e Trupul lui Hristos și al cărui principiu e iubirea”⁶.

3. O urmare pe care o accentuăm îndeosebi aici, a jurisdismului romano-catolic, a fost fără îndoială schimbarea raportului dintre libertatea și unitatea Bisericii: s'a jertfit libertatea individului, pentru a se salva unitatea Bisericii. E ușor de înțeles că protestantismul a reacționat împotriva acestei oprămiri, redând individului o libertate care merge până la anarhie.

Atât protestantismul, cât și cultele neoprotestante, care au odrăslit din tulpina lui, au salvat integral această libertate a conștiinței individuale; dar ar putea fi comparate cu un om, care fugind de urs, se refugiază într'o colibă, unde, sprijinindu-se de un zid, e mușcat de un șarpe, precum ne învață profetul Amos (Am 5, 19). Căci a trebuit să jertfească cu totul unitatea Bisericii, din toate punctele de vedere, unitate pe care o postulează toți Sfinții Părinți ca și Sfinții Apostoli, după învățătura Mântuitorului.

Biserica Ortodoxă a putut, prin iubire, să dea o sinteză a unității Bisericii și a libertății individuale. Această unitate în libertate e rodul Duhului, care unește prin credință în același Adevăr, iar Adevărul dă slobozenie fiecărui credincios, precum am spus mai sus.

4. Această schiță sumară ar fi și mai puțin completă, dacă n'am cerceta, în lumina criteriului pe care-l oferă Biserica ecumenică, legătura învățăturii creștine cu viața după cele trei mari confesiuni creștine.

Romano-catolicismul s'a străduit să ridice un măreț edificiu doctrinal, căruia, însă, îi lipsește viața lăuntrică. Așa după cum **Corpus juris canonici** a codificat întreaga viață administrativă canonică; așa după cum rigorismul, cu subtilități nebănuite, a catalogat și etichetat faptele și gândurile creștinului din punctul de vedere moral-cazuistic, tot astfel în întreaga învățătură creștină a fost dogmatizată mulțumită deciziilor multor sinoade pe care romano-catolicii le socotesc ecumenice, însă pe temelia învățăturilor „doctorului angelic”.

La sinodul din Trident **Summa totius Theologiae** a lui Toma de Aquino a fost așezată pe, altar alături de Sfânta Scriptură, arătându-se că opera „îngerului școalei” e socotită drept Revelație dumnezeiască; iar la canonizarea lui, în fața evidentei lipse de minuni – „conditio sine qua non” a sanctificării –, comisia n'a dat înapoi: ea a proclamat scrierile Aquinatului minuni suprafirești: „Quanta scripta, tanta miracula”.

Prin proclamarea gândirii lui Toma de Aquino ca normativă pentru întreaga Teologie romano-catolică de către Leon al XIII-lea se primește drept cadou al speculațiilor teologice numai aristotelismul. Cu aceasta, Teologia scolastică se menține în centrul preocupărilor universale ale teologilor acestei confesiuni. Și astfel s'a rupt din ritmul vremii și al vieții

6 A. Homiacov, *L'Eglise latine et le Protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, Lausanne et Vevey, 1872, p. 117.

Teologia romano-catolică. Căci Teologia, chiar cea Dogmatică, fiind o știință, evoluează, se schimbă, acomodându-se timpului și locului; numai Revelația dumnezeiască nu se schimbă (în cele ale credinței și moralei).

Gândirea, ca și mentalitatea de azi, nu poate fi aceeași cu cea medievală. Iar tâlcuirea dogmelor – opera Teologiei Dogmatice –, de acum o sută de ani, necum de acum șapte sute de ani, nu mai poate avea pentru noi o valoare integrală, tocmai din pricina specificului ei: forma rațională și folosirea masivă a aristotelismului. Citirea acestor opere medievale, care fac mândria neîntrecută a romano-catolicismului, nu e numai obositoare pentru cititorul modern, prin gustul specific vremii apariției, de a despica firul în patru și de a demonstra quadratura cercului, dar ne și introduce într'o lume, interesantă din multe puncte de vedere, însă care nu poate fi luată ca model infailibil din punct de vedere teologic: nevoile noastre sufletești nu mai sunt aceleași; problemele vremii noastre sunt cu totul altele decât acelea de pe când călugării apuseni dictau în bogatele lor mănăstiri acele „Summae” universale, caligrafiilor, apărați fiind de Răsăritul creștin, care a făcut zid împotriva popoarelor migratoare timp de un mileniu. Scrierile lor ne par niște muzee vrednice de a fi cercetate, dar în care nu ne mai putem închide viața; alteori ne par adevărate labirinte de gândire, în care am pierdut firul Ariadnei, spre a ieși la lumină. Disecate și apoi compartimentate parte cu parte în chestiuni, capitole, diviziuni și subdiviziuni nenumărate, cu mulțime de argumente pro și contra, tainele credinței par a-și pierde misterul lor, sub bisturiul nemilos al rațiunii, îmbătățit de menirea ei, după cum și florile nu mai păstrează parfumul lor suav, ori frumusețea lor încântătoare, când sunt întinse pe grăseț glasat de chimist spre a li se extrage esența.

De aceea, mulți teologi romano-catolici (ca Laberthonnière), nu au mai putut rămâne în timpul nostru în romano-catolicism, neputând fi de acord cu Thomismul; (sau ca Père Sanson, din zilele noastre, care a primit interdicția direct de la Roma de a nu-și mai continua activitatea, oricât de rodnică ar fi fost ea, pentru același motiv etc.).

Și nici măcar n'am putea afirma că Teologia romano-catolică e mulțumitoare din propriul ei punct de vedere. Vom da un exemplu care socotim că va fi edificator în această privință. El ne va arăta, în același timp, că gândirea thomistă nu e întru totul compatibilă cu gândirea modernă și că mulți gânditori și savanți ar trebui trecuți la index, sau ar trebui traduși în fața tribunalului inchiizitorial ca și Galilei, dacă Biserica apuseană ar mai putea face acest lucru.

Mândria Dogmaticii romano-catolice din toate timpurile e dogma transsubstanțiatunii. Se cunosc principiile ei: orice lucru are, potrivit categoriilor aristotelice, o substanță și niște accidente. Substanța e nevăzută, pe când accidentii se pot percepe pe calea simțurilor. În Taina Sfintei Euharistii, substanța pâinii și a vinului e înlocuită de cea a Trupului și Sângelui Domnului: pentru a ajunge aici, teologii apuseni nu se înțeleg dacă substanța Trupului și Sângelui este substanța elementelor, prefăcută, sau coboară din cer, sau devine astfel etc... Iar unirea substanței dumnezeiești cu accidentii nu mai e ca oricare alta, (ci o unire „ad modum substantiae”), deci nu se mai păstrează caracterul pur al filozofiei aristotelice. Mai grav însă e faptul că trebuie să fii neapărat aristotelician, pentru ca să crezi că la Sfânta Împărtășanie primești Trupul și Sângele Domnului. Și astfel, Teologia romano-catolică osândește pe substanțialiști, adică pe partizanii sistemelor de gândire, după care nu există accidente reali (ca Descartes, Leibnitz, Spinoza), să nu poată fi creștini; aceeași osândă o aplică fenomenaliștilor, după care nu există o substanță

deosebită de accidente, aceștia constituind unica realitate (e cazul cu senzualității englezi, școala neocriticistă, filozofia devenirii pure etc.)⁷.

Iată de ce Teologia aceasta, care reprezintă temelia oricărei gândiri, prezente ori viitoare, valabilă în romano-catolicism, nu ne poate mulțumi.

O reflecție a acestei realități o aflăm la însuși Thoma de Aquino, care, întrebând, spre sfârșitul vieții sale, pentru ce nu-și termină **Summa...**, ne spune biograful său că „a gemut” aceste cuvinte: „Videntur mihi paleae” (mi se par simple paie”...).

Dacă ne întoarcem la protestantism, la protestantismul liberal, aflăm aceeași greșală: aici nu avem dogme propriu zise, ci există numai niște idei mari, generale și vagi, pe care se brodează tot ce „experimentează” sau speculează teologii: Dumnezeu, Descoperirea, păcatul, Iisus Hristos, justificarea, Biserica... Nu doctrina descoperită e la temelia experienței religioase, ci experiența individuală e precizată și formulată în tratatele protestante de Dogmatică. Felurile curente care au putere de circulație (și care merg de la liberalismul cel mai accentuat până la însuși dogmatismul „clasic”), sunt urmarea aceluiași fapt unic: așa numitul examen liber al Scripturii sub călăuză Duhului Sfânt.

Instabilitatea de azi, de ieri, de totdeauna, a protestantismului, e fără putință de tămăduire: divinul a fost cu totul înlocuit de uman; opinia individuală, rațională, a luat locul dogmei și am ajuns la formula „Quot capita tot sensus”.

Mai mult, trăirea religioasă individuală izolează pe ins de semenul său; înrăurirea lui asupra celorlalți coreligionari și asupra societății, în general, e mult mai redusă, ea claustrându-se în tiparele individualiste. Cât despre Teologia răsăriteană, ea este în stare de cele mai înalte concepții teologice care culminează în noțiunea iohanică de contemplare; în acest sens plin trebuie înțelese ceea ce se proclamă înclinare sau abstractizare, spre speculativ, și contemplare a Ortodoxiei, având în centrul ei Întruparea și Învierea.

Tot atât de caracteristică ni se pare pentru această parte lumii creștine trăirea religioasă care culminează în îndumnezeire: imensa majoritate a lucrărilor Sfinților Părinți e formată nu din cărți de speculație înaltă, ci din lucrări de tâlcuire a Sfintei Scripturi pentru înțelegerea Descoperirii dumnezeiești, pentru zidire sufletească: Sf. Atanasie cel Mare a luptat împotriva lui Arie nu numai pentru că acesta vântura erezii mari, ci pentru că primejduia mântuirea lumii; primind învățătura blasfematorie a marelui ereziarh despre Logosul creat, se pierdea puțința de îndumnezeire a omului: o creatură n’ar putea îndumnezei pe om.

De asemenea, în veacul al IV-lea, Răsăritul s’a ridicat ca unul împotriva Apusului varlaamit și s’a înălțat până la speculațiile ametoare despre energiile cele necreate, dar și nedespărțite, deși deosebite, de esența dumnezeirii, pentru că primejduia ideea de sfințire prin dumnezeiescul Har: o creatură nu poate îndumnezei altă creatură.

Chiar tratatele despre Sfânta Treime ca ale lui Augustin, Didim sau Ilarie, încep și se termină cu rugăciunea fierbinte, ca să li se dezvăluie ceva din viața intradivină, model inefabil, de iubire și de comuniune, pentru ca, din iradierile ei, să se împărtășească toți pământenii.

7 Vezi Prof. N. Chițescu, *O dispută dogmatică din veacul al XVII-lea, la care au luat parte Constatin Brâncoveanu și Antim Ivireanul*, în „Biserica Ortodoxă Română”, anul LXIII, 1945, nr. 7-8, iulie-august, extras, pp. 27-30.

În ce privește filozofia, știm, de asemenea, că Ortodoxia n’a „canonizat” un sistem și s’a ferit de a transpune prea mult pe teren filozofic adevărurile de credință.

Specificul Bisericii răsăritene e trăirea vieții harice dumnezeiești, iar „Dogmatica în acțiune”, adică slujbele, pentru ortodocși, amintesc nu numai evenimentele trecute, ci veșnic prezente, ca și Duhul Sfânt care le însuflețește⁸.

Biserica ortodoxă a venerat nu pe savanți, ci pe trăitori:

„Nimic nu e mai sărac, scrie Diadoh al Foticeii, decât cugetarea care stând afară de Dumnezeu, filozofează despre Dumnezeu”⁹. Înșiși călugării se retrăgeau în pustie, pentru ca să se întoarcă în pustiul acestei lumi cu energia acumulată acolo.

Cât despre dogmatistul ortodox, el își dă seama că mântuirea nu e legată de mulțimea de cunoștințe ale anumitor lucruri, ci de adâncirea și trăirea lor, și mai ales, de partea pe care, prin căldura iubirii față de Dumnezeu și față de aproapele, vom scoate-o din adevărurile de credință. Tot ce e de trebuință pentru mântuire – bunul suprem –, se înțelege mai bine când e primit de o inimă curățită prin iubire: „*Fericiții cei curați cu inima, căci aceia vor vedea pe Dumnezeu!*”¹⁰. Iubirea topește zgura pământescului.

Biserica a dat și un criteriu al acestei iubiri și a repetat cuvintele Sf. Ioan: „*Nu poți să iubești pe Dumnezeu pe care nu-L vezi, dacă nu iubești pe fratele tău, pe care-l vezi*”. Ea a păstrat ca pe o comoară scumpă, în Evanghelie, cuvintele Mântuitorului, care spune că la judecata de apoi va zice celor aleși:

„*Veniți, binecuvântații Tatălui Meu, că flămând am fost și Mi-ați dat hrană, gol am fost și M-ați îmbrăcat, însetat am fost și Mi-ați dat să beau... Căci ce ați făcut unuia dintre aceștia mai mici ai Mei, Mie Mi-ați făcut!*”.

Cei vechi nu despărteau Dogmatica de Morală, ele fiind expresia acestui fenomen de osmoză a iubirii între Dumnezeu și om, prin Dogmatică, și între oameni, prin Morală, în acest organism suprafiresc, care e Biserica¹⁰.

Căci creștinismul este „filozofia faptei”, după Sf. Ioan Gură de Aur, adică înțelepciunea dumnezeiască, izvor de-a pururi nesecat de fapte bune.

8 Vezi Prof. N. Chițescu, *Învierea în viața creștinului*, în rev. „Glasul Bisericii”, anul VII, nr. 4, aprilie 1949, pp. 10-15.

9 Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic*, cap. VII, în *Filocalia*, Sibiu, 1946, vol. I, p. 341.

10 N. Chițescu, *Taina Bisericii în gândirea lui Alexei Homiacov*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 5-8, anul LXVI, 1948, mai-august, extras, p. 6, nota 4.

II.

TEOLOGIA DOGMATICĂ
SPECIALĂ ȘI SIMBOLICĂ

DUMNEZEU UNUL ÎN FIINȚĂ

CUNOAȘTEREA LUI DUMNEZEU ÎN ORTODOXIE

ÎN CE FEL CUNOAȘTEM PE DUMNEZEU

1. Izvoarele cunoașterii lui Dumnezeu. 2. Dumnezeu poate fi cunoscut după lucrări, dar nu după ființă. 3. De aici caracterul în parte afirmativ, în parte negativ al acestei cunoașteri. 4. Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu și deci a dogmelor. 5. Treptele cunoașterii.

Izvoarele cunoașterii lui Dumnezeu sunt Revelația naturală și Revelația supranaturală. Revelația naturală o avem în tot ce a creat Dumnezeu, în lumea externă și internă. Ei îi corespund ca organe subiective de sesizare, puterile naturale de cunoaștere ale omului, cum e conștiința, o anumită intuiție și mai ales rațiunea înțeleasă ca dreaptă judecată. Citind cu acești ochi ai sufletului în cartea creațiunii, descifrăm din ea adevărul că există un Creator atotînțelept și atotputernic al lumii.

„Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria”, spune Psalmistul (18, 2). Iar Sf. Apostol Pavel zice: „Cele nevăzute ale lui Dumnezeu, din făpturi fiind cunoscute se văd, veșnica Lui putere și dumnezeire” (Rm 1, 20). Sau: „Ceea ce se poate ști despre Dumnezeu vădit este în inima lor și Dumnezeu este Cel ce le-a vădit” (Rm 1, 19).

Dar cunoștința de Dumnezeu dobândită din Revelația naturală este incompletă, neclară și nesigură. De aceea, Dumnezeu ne-a învrednicit de o descoperire mai completă, mai directă și mai sigură a Sa. Aceasta este Revelația supranaturală. Este o revelație prin cuvânt și fapte, deosebite de cele care fac parte din ordinea naturală. Ea ferește prin

aceasta pe om de a o confunda pe Dumnezeu cu natura. Omul cunoaște, cu ajutorul ei, că există un Dumnezeu deosebit de natură, un Dumnezeu personal care are o voie pe care și-o face cunoscută în mod direct prin cuvântul Său. Revelația aceasta s'a făcut prin prooroci și a culminat în Iisus Hristos, în care Dumnezeu ne-a venit pentru totdeauna în cea mai mare apropiere (Evr 1, 1). Acestei Revelații supranaturale îi corespunde în om un organ de sezișare de asemenea supranatural. Acesta este credința, pe care o produce Dumnezeu prin Duhul Sfânt, folosind și puterea naturală de încredere și de dreaptă judecată a omului. Primind Revelația supranaturală prin credință, omul capătă o cunoștință mai completă și întru totul sigură despre Dumnezeu și despre voia Lui. Iar dacă înaintea într-o viață tot mai curățită de patimi, tot mai virtuasă, ajunge prin puterea Duhului Sfânt și la o experiență a celor dumnezeiești, care ne-au fost adus aproape, de Iisus Hristos.

2. Învățătura ortodoxă este că Dumnezeu într-o privință este cunosțibil, în altă privință e necunosțibil. E cunosțibil după lucrările sau energiile Lui, prin care a creat, proniază și mântuiește lumea și e necunosțibil și cu totul transcendent după ființa Sa¹. Prin aceasta se împacă expresiile aparent contrazicătoare ale Sfintei Scripturi, care afirma pe de o parte că Dumnezeu „*locuiește în lumina neapropiată și nu L-a văzut nimeni dintre oameni, nici nu poate să-L vadă*” (1 Tim 6, 16), iar pe de altă parte că „*Cuvântul Trup s'a făcut și am văzut slava Lui, slavă ca a unuiu născut din Tatăl, plin de dar și de adevăr*” (In 1, 14).

Tot de aici provine faptul că Sfinții Părinți pe de o parte dau lui Dumnezeu o mulțime de numiri și-I spun „Cel cu multe nume” (πολύωνυμος) iar pe de alta declară că nu I se potrivește nici un nume și-I spun „Cel fără nume” (ἄωνυμος). Numirile se referă la lucrările Lui, iar după ființă e nenumit².

Când Dionisie Areopagitul se ocupă de lucrările dumnezeiești, scrie o carte întreagă **Despre numirile divine**, iar când se ocupă cu ființa dumnezeiască, scrie o altă carte: **Teologia mistică**, în care arată că lui Dumnezeu nu I se potrivește nici un nume, nici un atribut.

3. Astfel, pe de o parte spunem că Dumnezeu e existență, viață, bunătate etc., ca cel ce face prin lucrările Lui toate acestea, pe de alta că nu e viață, nu e bunătate, nu e

1 Iosif Vrienie, **Cuvinte douăzeci și două pentru purcederea Prea Sfântului Duh**, Neamțul, 1832, p. 7: „Și noi din lucrări zicem că cunoaștem pe Dumnezeu, iar de ființa Lui a ne apropia nu ne fâgăduim. Că lucrările Lui se pogoară la noi, iar ființa Lui rămâne neapropiată”.

Sf. Vasile cel Mare, **Ep. 181**, P.G. 32, 696: „Firea dumnezeiască în toate numirile cugetate rămâne, după ceea ce este, neindicată, conform învățăturii noastre. Căci binefăcător și judecător și bun și drept și câte de acestea am cunoscut, am învățat că sunt deosebiri ale lucrărilor (energiilor). Iar firea Celui ce lucrează nu o putem cunoaște mai mult din înțelegerea lucrărilor. Deci altceva e ființa, căreia nu i s'a aflat încă cuvânt rostitor, și altceva e sensul numirilor din jurul ei, numită de la vreo lucrare sau demnitate”. Sau tot după Sf. Vasile cel Mare: „Dimpotrivă, se constată că ființa însăși nu poate fi cunoscută nimănui, decât numai Celui Unuia Născut și Duhului Sfânt, dar înțelegând din lucrările lui Dumnezeu care vin la noi și prin fapte prin Făcător primim cunoștința bunătății și înțelepciunii Lui” (**Adv. Eunomium**, lib. I, P.G., t. 29, 544).

2 Iosif Vrienie, **op. cit.**, p. 6: „Și iarăși ființa cea mai presus de ființă a lui Dumnezeu este fără de numire, ca ceea ce este neglăsuată și covârșește toată însemnarea cea prin glas. Iară la fieștecare lucrare se află nume. Pentru aceea și fiind noi lipsiți de nume adevărate la Dumnezeirea aceea mai presus de ființă, de la lucrări o numim pe ea. Și iarăși nume însemnătoriu dumnezeiască fire nu are, sau la noi nu are. Ci orice se zice sau de obiceiul omenesc, sau de dumnezeiască Scriptură, este ceva din cele ce s'au însemnat împrejurul ei. Iară ea, adică firea, rămâne negrăită și neglăsuată, covârșind toată însemnarea cea prin glas”.

existență, nu ca unul ce nu are acestea, ci ca unul ce e mai presus de toate acestea. Deci alternăm teologia catafatică sau afirmativă cu cea apofatică sau negativă.

Lucrările lui Dumnezeu le cunoaștem fie din considerare rațională a aspectelor creațiunii, care sunt tot atâtea rezultate ale lucrărilor lui Dumnezeu, fie prin credință, fie prin trăirea lor, ca de pildă din trăirea harului – care e lucrare dumnezeiască –, sau din vederea luminii dumnezeiești, care e de asemenea lucrare dumnezeiască. Dar această trăire, această experiență a lucrărilor dumnezeiești, are loc numai pe o treaptă superioară de viață curățită și înduhovnicită și în viața pământească numai în mod intermitent. O trăire deplină și continuă în slava dumnezeiască are loc numai în viața viitoare. Dar există un progres neconținut în viața aceasta și în cea viitoare în cunoașterea prin experiență a luminii dumnezeiești, fără ca creatura să poată ajunge vreodată la vederea ființei divine. Întrucât, spre deosebire de catolicism, ortodoxia afirmă că ființa divină nu poate fi văzută niciodată, iar vederea luminii dumnezeiești nu poate fi cuprinsă în concepte raționale deplin adecvate, ea accentuează mai mult apofatismul sau necunoașterea lui Dumnezeu, adică cunoașterea Lui prin puterea Duhului dumnezeiesc, care e cunoaștere experimentală, suprarățională și negrăită, o cunoaștere care implică conștiința că Dumnezeu e totodată necunosțibil, cunoaștere exprimată deci prin termeni opuși, antinomici, pe când catolicismul accentuează mai mult catafatismul, adică cunoașterea rațională a lui Dumnezeu, prin analogie cu lucrurile create^{2 bis}.

Desigur, nu de la început și nu oricare credincios poate avea experiența tainică a lucrării lui Dumnezeu, ci numai cei ce se ridică la o viață duhovnicească mai înaltă. Dar nici la început cunoașterea lui de Dumnezeu nu e întemeiată atât pe rațiune și pe deducție, cât pe credință în Descoperirea dumnezeiască aflată în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție și în experiența duhovnicească a sfinților.

4. În ce privește progresul în cunoașterea lui Dumnezeu sau în pătrunderea adevărului dogmatic, se pot spune următoarele:

Andrutsos spune în **Dogmatica** sa că adevărurile dogmatice nu numai la început sunt primite prin credință, pe temeiul autorității lui Dumnezeu, ci și după aceea rămân un obiect exclusiv al credinței. „Cercetarea teologică nu poate să ducă la descoperirea adevărurilor mai înalte, nici să prefacă credința în cunoștință, total sau în parte, astfel că ceea ce era până acum obiect de credință, să se înțeleagă de acum și să se dovedească pozitiv și obiectiv sau în parte să se înțeleagă și în parte să se dovedească. Din acest punct de vedere, întrucât e vorba de cuprinsul credinței creștine, de adevărurile dogmatice al căror înțeles s'a definit și se definește totdeauna de Biserică, teologul profund nu se deosebește de credinciosul simplu”³.

Andrutsos are dreptate dacă se gândește la o cunoștință asemenea celei cu care se cunosc obiectele. Desigur, dogmele nu pot fi demonstrate în așa fel ca să fie cineva

2bis VI. Lossky, **Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient**, Paris, Aubier, 1944, p. 36: „În același timp (omul), cu toate că e unit intim cu Dumnezeu, nu-L cunoaște altfel decât ca incunosțibil, deci infinit depărtat prin natura Lui, rămânând inaccesibil în ceea ce e după esență chiar în această unire”. Pag. 40-41: „Deci aceasta nu va fi o teologie abstractă, operând prin concepte, ci o teologie contemplativă, ridicând spiritele spre realitățile care depășesc înțelegerea. Iată de ce dogmele Bisericii se prezintă adeseori rațiunii umane sub forma unor antinomii cu atât mai insolubile cu cât taina pe care o exprimă e mai sublimă”.

3 **Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene**, Sibiu 1930, pp. 13-14.

constrâns să le accepte. Dar există și o cunoaștere tainică, o gnoză, care se referă la realitățile spirituale, dumnezeiești. Din acest punct de vedere există un progres în înțelegerea dogmelor, care tocmai de aceea nu poate fi transformată în demonstrație constrângătoare, științifică, pentru că progresul în înțelegerea lor atâră de progresul în viața spirituală în general. Acum un secol, mitropolitul Filaret al Moscovei a exprimat acest punct de vedere astfel: „Nici una din tainele înțelepciunii lui Dumnezeu nu trebuie să ne pară străină sau cu totul transcendentă, ci cu toată smerenia trebuie să adaptăm spiritul nostru la contemplarea lucrurilor divine”⁴. Iar Lossky exprimă aceeași idee când spune: „Dogma exprimând un adevăr revelat, care ne apare ca un mister insondabil, trebuie să fie trăită de noi într-un proces în cursul căruia, în loc de a asimila misterul modului nostru de înțelegere, va trebui, dimpotrivă, să urmărim o schimbare profundă, o transformare interioară a spiritului nostru pentru a ne face apti de experiența mistică”. Învățătura dogmatică și experiența mistică se întregesc reciproc. „Experiența mistică e o punere în valoare personală a conținutului credinței comune, teologia (învățătura dogmatică) e o expresie, pentru utilitatea tuturor, a ceea ce poate fi experimentat de fiecare. În afară de adevărul păzit de ansamblul Bisericii, experiența personală ar fi privată de orice certitudine, de orice obiectivitate; ar fi un amestec de adevăr și falsitate, de realitate și iluzie, un „misticism” în sensul peiorativ al cuvântului. De altă parte, învățătura Bisericii n’ar avea nici o priză asupra sufletelor, dacă n’ar exprima în oarecare fel o experiență intimă a adevărului dat, într-o măsură diferită, fiecăruia dintre credincioși”⁵.

Dogmele nu s’au formulat fără o pătrundere tainică în adevărul revelat, iar formularea lor se face tocmai cu scopul de a apăra și îndruma dezvoltarea sănătoasă a vieții spirituale spre unirea cu Dumnezeu, spre îndumnezeirea omului⁶.

Încă înainte de a se formula explicit pentru toți, pentru conștiința tuturor, dogmele sunt sesizate din culele ascunse ale Revelației, de o experiență și de o contemplație spirituală adâncită. Aceasta o spune clar tomul aghioritic din 1341: „Dogmele împărtășite azi lumii întregi și învățate liber, au fost odată mistere ale Legii lui Moise, văzute în Duh numai de Prooroci. Tot așa bunătățile făgăduite sfinților în veacul viitor sunt mistere ale vieții celei după Evanghelie, date spre vedere anticipată celor ce s’au învrednicit să vadă, dar și acestora cu măsură, ca arvună. Precum atunci dacă vreun iudeu ar fi ascultat fără mulțumire pe Prooroci grăind despre Cuvântul și Duhul că sunt coeterni și dinainte de veci, și-ar fi acoperit urechile, socotind că aude cuvinte interzise de dreapta credință..., așa ar păți și acum cel ce n’ar asculta cu evlavie tainele Duhului, cunoscute numai celor ce s’au curățit prin virtute”. Aceste taine le-a cunoscut, acum isihăstii, după ce lepădându-se de grijile vieții lumești, „prin rugăciune sinceră s’au ridicat mai presus de ei și ajungând în Dumnezeu, prin unirea tainică cea mai presus de minte cu El, au fost inițiați în cele mai presus de minte”⁷.

Dar dacă adevărul dogmelor se sesizează prin această experiență, aceasta nu înseamnă că ea le produce, că ele sunt produsul unei subiectivități individuale. Experiența

4 Cuvântări și discursuri ale Mitropolitului Filaret, Moscova 1844 (în l. rusă), partea a II-a, p. 87. La VI. Lossky, *Essai sur la Théologie mystique*, p. 6.

5 VI. Lossky, *op. cit.*, pp. 6-7.

6 VI. Lossky, *op. cit.*

7 Filocalia greacă, ed. a II-a, vol. II, Athena 1893, pp. 342-344.

aceasta nu se produce și nu se dezvoltă decât ca o scufundare în sensurile Revelației, la lumina Tradiției, sub lucrarea Duhului Sfânt din Biserică. De aceea dogmele sunt conforme cu Scriptura și solidare cu Tradiția, cu dogmele anterioare. Experiența cea nouă a cuiu este o străbateră a Duhului din Biserică în viața lui. Dar autenticitatea acelei experiențe, obiectivitatea și solidaritatea ei cu experiența Bisericii, se constată din conformitatea sau din continuitatea cu experiențele anterioare din viața Bisericii, căci Duhul nu se poate contrazice. Numai cel ce rămâne în Tradiție e sigur că experiența spirituală de care eventual se împărtășește, e un dar al Duhului Sfânt și cunoștința pe care o primește este cunoștință adevărată a tainelor Bisericii, din care pot câștiga și unii și alții. Numai cel ce rămâne în Tradiție poate repeta în sine experiențele care au dus la formularea dogmelor dinainte. „A fi în Tradiție înseamnă a avea partea sa (sau mai precis – a putea avea partea sa) la experiența misterelor revelate în Biserică”⁸.

Astfel, „dogmele diferite sunt mărturiile aceleiași experiențe a Bisericii”⁹, bazate pe aceeași Tradiție. Ele au fost desprinse din Revelație prin experiența unora și sunt date pentru a canaliza experiența altora. Până ce aceștia din urmă nu se ridică la experiența adevărilor din ele, le primesc prin credință. Dar credința e destinată să se dezvolte în gnoză, în cunoștință tainică, în experiență duhovnicească. Toți sunt datori, de pildă, să ajungă la experiența Harului sălășluit în ei la Botez¹⁰.

Dar până atunci ei știu prin credință de această prezență. Credința inițială, ca certitudine, e și un fel de cunoștință, dar neexplicită. Ea e germenul cunoștinței. Iar cunoștința finală, având un caracter tainic, e și un fel de credință. De aceea Părinții vorbesc de două credințe. „Mintea, zice Talasie, care începe să filzofeze (să făptuiască) în cele dumnezeiești, începe de la credință și trecând prin cele de la mijloc, sfârșește iarăși la credința celor de sus”¹¹. Dar credința cea de sus e cunoștința tainică de Dumnezeu. „Mintea începând să filzofeze, începând de la credința cea apropiată, sfârșește la teologia (cunoștința de Dumnezeu) de dincolo de orice minte, care este credința ce nu se mai uită și vederea celor nevăzute”¹².

Despre aceste două credințe vorbește și Centuria lui Calist și Ignatie din v. 14, arătând cum credința a doua, a celor crescuți duhovnicește, e cunoaștere tainică: „Credința

8 VI. Lossky, *op. cit.*, p. 234.

9 VI. Lossky, *op. cit.*, p. 236.

10 Sf. Simeon Noul Teolog, declară că cel ce nu ajunge la simțirea harului din el nu se va mântui. „Iar dacă zice cineva că fiecare din noi credincioși a luat și are Duhul fără să-L cunoască și să-L simtă, hulește, făcându-l mincinos pe Hristos, care zice: Că se va face întru el izvor de apă sălătoare spre viața veșnică. Iar dacă acestea (ca să zicem, după părerea acelor care cugetă astfel), se lucrează în noi fără să simțim și să înțelegem nici una din ele, e vădit că nu vom simți deloc nici viața veșnică, care vine împreună cu ele și rămâne în noi; nici nu vom vedea lumina Sfântului Duh, ci vom rămâne morți și orbi și nesimțitori și atunci, în viața viitoare, ca și cea de acum”. (Cuv. 57, ed. Siros, 1886, p. 294).

Sau: „În aceia care sunt stăpâniți de necredință și patimi, harul Sf. Duh e cu totul inaccesibil și nevăzut. Dar în aceia care lucrează poruncile lui Hristos cu credință, cu frică și cu cutremur, se descoperă și se vede și se produce în ei prin El însuși, fără îndoială, judecata ce va să fie”. Aceștia nu vor fi judecați. „Fiindcă ziua Domnului nu se va arăta în aceia care sunt luminați de lumina dumnezeiască, ci se va arăta deodată celor ce se află în întunericul patimilor..., ca foc insuportabil”. Cuv. 57, p. 289.

11 Talasie Libianul, *Capete despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte*, IV, 78, P. G. 1427-1470; *Filocalia rom.*, vol. IV., p. 33.

12 *Ibidem*, IV, 80.

este dublă: una a tuturor credincioșilor în genere”. Dar nu la aceasta ne gândim, „Ci la cea care răsare din lumina harului ascunsă în suflet, având mărturia înțelegerii, care sprijinește inima ca să fie neîndoielnică în siguranța nădejzii, care nu se arată în aceea că ne dăm urechile spre ascultare, ci în faptul că vedem cu ochii duhovnicești tainele ascunse în suflet și bogăția dumnezeiască cea ascunsă, acoperită pentru ochii fiilor trupului și descoperită în duh celor ce se ospătează la masa lui Hristos” (**Filocalia greacă**, vol. II, p. 358). Iar Sf. Grigorie Palama consideră credința aceasta a doua „o vedere mai presus de vedere”, căci „prin credința cea adevărată ieșim în extazul mai presus de înțelegere..., unindu-ne cu Rațiunea așezată mai presus de toate, ca una ce e cunoștință ce depășește orice raționament”¹³.

În definitiv, unele dogme exprimă raporturile vii ale lui Dumnezeu cu sufletul nostru, iar altele sunt premisele sau consecințele acestor raporturi. Deci experiența unor dogme echivalează cu experiența acestor raporturi, fără de care nu ne mântuim, cum spune Sf. Simion Noul Teolog. Unele dogme exprimă eșalonarea acestor raporturi pe o linie ce duce până la îndumnezeirea omului, iar alte dogme sunt premisele neexperibile ale acestor raporturi, ca: Dumnezeu ca comunitate treimică de iubire, creația din iubire, omul făcut după chipul lui Dumnezeu, ca partener al Lui, păcatul strămoșesc. Până nu experiază cineva aceste raporturi, le crede posibile sau realizate în alții și prin excelență în Iisus Hristos, Dumnezeu, care prin întrupare, patimă, înviere, înălțare și ședere de-a dreapta, a îndumnezeit anticipativ firea noastră. Dar înaintând pe această cale a vieții în Dumnezeu, înaintează eo ipso spre experiența acestor raporturi și spre înțelegerea premiselor lor. Iar Cel ce conduce pe om pe această cale a unirii cu Dumnezeu și deci a înțelegerii dogmelor, e Duhul Sfânt. „Fără El dogmele ar fi adevăruri abstracte, autorități externe, impuse de afară unei credințe oarbe, rațiuni contrare rațiunii, primite prin ascultare și adaptate apoi modului nostru de înțelegere, în loc de a fi mistere revelate, principii ale unei cunoașteri noi ce se deschide în noi și adaptează natura noastră la contemplarea realităților care depășesc toată înțelegerea umană”¹⁴.

5. Dar calea de la credința inițială la cunoașterea tainică duce prin mai multe trepte. Ele sunt: a) curățirea de patimi sau dobândirea virtuților¹⁵; b) iubirea ca virtutea culminantă sau totalitatea virtuților¹⁶; c) cunoașterea în Duh care izvorăște din iubire¹⁷. Aceasta e experiată de Sfinții răsăriteni ca lumină. Pe toată această cale principiul dinamizator e

13 Trad. III din cele post., cod Coisl. 100, r. 181 v., 183 r-v.

14 VI. Lossky, **op. cit.**, p. 238.

15 Sf. Marcu Ascutul, Despre Botez, **Filocalia rom.**, vol. I, ed. II, Sibiu, 1947, pp. 287-288: „Căci întâi se dă Botezul în Biserica universală și prin Botez se dă în chip tainic harul care locuiește astfel în chip ascuns. Pe urmă, pe măsura împlinirii poruncilor, acesta se descoperă celor ce cred în Domnul”. „Drept aceea, o, omule, care ai fost botezat în Hristos, dă numai lucrarea, pentru care ai luat puterea și te pregătește ca să primești arătarea celui ce locuiește în tine” (p. 290).

16 Sf. Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste**, I, 2; **Filocalia rom.**, vol. II, p. 37: „Dragostea este născută din nepătimire, nepătimirea de nădejdea în Dumnezeu, nădejdea de răbdare și îndelungă răbdare, iar pe acestea le naște înfrânarea atotcuprinzătoare. Înfrânarea la rândul ei e născută de frica de Dumnezeu. În sfârșit, frica, de credința în Domnul”.

17 **Idem**, I, 9: „Dacă viața minții este lumina conștiinței, iar aceasta e născută din dragostea către Dumnezeu, bine s'a zis că nimic nu e mai mare ca dragostea de Dumnezeu”.

Duhul Sfânt, în faza virtuților lucrând ascuns¹⁸, în faza cunoștinței izbucnind în conștiință și în strălucirea exterioară. Virtuțile lipsite de harul Duhului Sfânt nu duc la vederea luminii dumnezeiești. Dar faptul că sunt cerute și ele, cu toată osteneala pe care o implică, arată că e necesară și colaborarea omului și prin aceasta că depinde și de om, nu numai de Duhul Sfânt, înțelegerea tainelor divine. Vom vedea că la protestanți înțelegerea aceasta depinde numai de Duhul Sfânt și atunci faptul că numai unii sesizează glasul lui Dumnezeu în Scriptură duce la dogma predestinației și la înlăturarea oricărui proces de creștere în experiența spirituală.

Deci cunoștința în Duh apare numai unde e dragostea. În Răsărit „gnoza și iubirea nu fac decât una, în experiența secretă, ascunsă de ochii lumii, în viața acelor care se unesc cu lumina eternă a Sfintei Treimi”¹⁹. Pe treptele cele mai înaintate ale concentrării sale în Duh, sufletul regăsindu-se în unitatea sa de unde se ramifică diferitele facultăți, experiază cunoașterea și iubirea ca o singură funcțiune. Căci în concepția răsăriteană sufletul în fundamentul lui e una. Numai păcatul l-a sfâșiat. Rugăciunea neîmprăștiată îl readună în această unitate. Și iubirea e starea acestei reunificări nu numai dintre om și om și dintre om și Dumnezeu, ci și dintre puterile sufletești. De aceea, în experiența spirituală ca unire între iubire și cunoaștere, e angajat omul în întregime spre transcendența divină. În Apus rămâne mereu în vigoare dualitatea minte-voință, una ca subiect al cunoașterii, a doua ca subiect al iubirii. Diferitele școli se deosebesc numai prin aceea că una dă primatul iubirii, alta intelectului²⁰. La ortodocși, zice d-na Lot Borodine, „ordinea pneumatică se regăsește întreagă în experiența trăită, care este iluminarea prin eros-agape. Fericirea iubirii și fericirea cunoștinței, măr de discordie între spiritualitatea franciscană și dominicană, se găsesc conciliate... În această profunzime a sufletului, nu mai e posibil un conflict între a voi și a cugeta: ele sunt topite într-o unitate primară a ființei, monadă perfectă, iar unificarea aceasta totală a ființei o realizează iubirea concepută ca extaz al spiritului. Prin această vođ organ al cunoașterii divino modo, devine inima curată, organ al vieții supranaturale”²¹.

Cunoștința aceasta, fiind o participare la cele dumnezeiești o pătrundere în ele e o pătrundere în lumina necreată în care locuiește Dumnezeu, cunoscătorul umplându-se el însuși de lumină și devenind lumină²². Lumina aceasta e „misterul zilei a opta” a vieții eterne în Dumnezeu, a bunurilor veșnice, în care intră încă din viața aceasta cel ce s'a curățit. „Ea e eternă, ea înseamnă o ieșire din existența istorică: e „taina zilei a opta”, taina adevăratei cunoștințe, desăvârșirea cunoștinței, a cărei plenitudine nu poate fi cuprinsă de lumea aceasta înainte de sfârșitul lumii. Ea e începutul parusiei în sufletele sfinte,

18 „Domnul e ascuns în poruncile Sale și cei ce-L caută pe El îl găsesc pe măsura împlinirii lor”, zice Marcu Ascutul (**Despre legea duhovnicească**, cap. 190, **Filocalia**, I, p. 247); „Ființa virtuților este însuși Domnul nostru Iisus Hristos”, zice Maxim Mărturisitorul (**Ambigua**, p. 91, 1081).

19 VI Lossky, **op. cit.**, p. 229.

20 D-na Lot Borodine, *La doctrine de la déification chez les Pères etc.*, „Revue d'Histoire des Religions”, 1932, p. 29. Bonaventura ca Franciscan, spune: „amor plus se extendit quam visio”. Dar și după el, extazul e experiența din care lipsește cunoștința propriu-zisă. Dimpotrivă, tomismul suprapune extazul, considerat și de el ca stare pur afectivă, viziunea intelectuală. După d-na Lot Borodine, **op. cit.**, p. 30.

21 D-na Lot Borodine, **op. cit.**, p. 34.

22 Sf. Simeon Noul Teolog zice: „Cunoștința aceasta a tainelor e a acelor oameni a căror minte e luminată în fiecare zi de Sfântul Duh pentru curăția sufletului lor”. **Cuv. 80**, p. 438.

pârğa arătării de la sfârșit, când Dumnezeu va apărea tuturor în lumina necreată²³. De aceea, după Sf. Simion Noul Teolog, „pentru aceia care au devenit copii ai luminii și fii ai zilei ce va să vie, pentru aceia care umblă totdeauna în lumină, ziua Domnului nu va veni niciodată, căci ei sunt totdeauna cu Dumnezeu și în Dumnezeu. Deci ziua Domnului nu le va apărea celor ce sunt de pe acum iluminați de lumina dumnezeiască, ci se va arăta deodată acelor care petrec în întunericul patimilor, acelor care viețuiesc după acest veac, lipiți de bunurile pieritoare. Acelora ziua li se va arăta deodată, pe neașteptate și va fi pentru ei înfricoșată ca focul care nu poate fi suportat²⁴.”

Tot Sf. Simion arată că lumina aceasta este și cunoaștere și participare a noastră la ea prin asemănare. Ea e plenitudinea vieții divine pe care o primim cu toate simțurile spiritualizate și cu toate facultățile sufletului. „În cele duhovnicești e unul și același lucru cunoașterea și asemănarea, vederea și priceperea, pentru că Hristos ni se face toate, adică cunoștință, înțelepciune, rațiune, lumină, iluminare, asemănare, vedere, pricepere și dă celor ce Îl iubesc să primească din bunătățile Lui și în viața de aici în parte²⁵.”

Cunoașterea aceasta însă este mai presus de cunoașterea omenească, de categoriile ei definite. Nici o noțiune, nici un cuvânt omenesc nu i se potrivește. De aceea e numită de Sfinți și necunoaștere, având un caracter apofatic în sensul depășirii oricărei cunoașteri²⁶. Sunt prea pline cele cunoscute ca să poată fi cuprinse în mod adecvat în noțiuni și cuvinte. „În cele duhovnicești și simțirea auzului și cea a vederii sunt una. De aceea, despre acelea ce le vede sau le aude cineva nu poate să spună cum sunt așa cum le vede sau le aude. De aceea și Apostolul zice că e cu neputință să le spună cu gură omenească” (II Co 12, 4)²⁷.

Cum cele văzute acolo trebuie totuși comunicate oamenilor, plenitudinea lor covârșitoare e indicată foarte schematic și în general în termeni antinomici (dialectici). Astfel, experiența aceea, deși e mai presus de cunoaștere și de concepte, devine izvor de cunoaștere și de concepte. „Lumina dumnezeiască devine principiul cunoștinței. În ea noi cunoaștem pe Dumnezeu și ne cunoaștem, pe noi înșine. Ea scrutează profunzimile lui Dumnezeu și realizează unirea cu Dumnezeu²⁸.”

Deși experiența aceasta are loc la o înălțime mai presus de rațiune, Ortodoxia nu disprețuiește nici rațiunea în cunoașterea lui Dumnezeu. Ea ajută la exprimarea experienței spirituale care nu e irațională, ci suprarățională. În afară de aceea, rațiunea are un rol pregătitor pentru vederile cele mai înalte și anume în chip special o funcțiune practică. Prin ea luptă omul împotriva patimilor, pentru o făptuire dreaptă, pentru dobândirea deprinderilor bune sau a virtuților. Este o învățătură statornică a Sfinților Părinți că virtutea e rațională, că a deveni virtuos înseamnă a deveni rațional, iar aceasta e tot una cu a

23 VI Lossky, *op. cit.*, p. 231.

24 Cuv. 57 ed. Siros, p. 289.

25 Cuv. 52, p. 264.

26 „Mintea trebuie să fie atunci golită de toată ideea și de toată cunoștința, ca să vadă fără ochi pe Dumnezeu. Cuvântul”, „ea trebuie să pătrundă la vederile tainice în chip neînțeles, neavând nici o formă a înțelegerii”. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspuns către Talasie, Filocalia*, vol. III (rom.), Răsp. 29, p. 85. „Cunoștința cu lucrul (χαρὲν ἑρπετων), care procură simțirea Celui cunoscut, prin participare și prin experiență, înlătură cunoștința cuprinsă în raționament și înțelesuri. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, Răsp. 60, *Filocalia III*, p. 327.

27 Simeon Noul Teolog, Cuv. 52, p. 263.

28 VI. Lossky, *op. cit.*, p. 231.

reveni la viața cea după fire, desigur cu ajutorul harului dumnezeiesc²⁹. Rațiunea astfel întărită, eliberată de domnia patimilor, poate contempla just sensurile lucrurilor și poate cunoaște prin ele pe Dumnezeu³⁰. Numai cine și-a curățit și și-a exercitat astfel rațiunea împreună cu toate celelalte puteri ale sufletului, se poate ridica la treapta cea mai înaltă a cunoașterii duhovnicești. Cele cunoscute acolo cuprind aspecte corespunzătoare tuturor facultăților sufletului, cum spunea mai înainte Sf. Simion Noul Teolog, desigur nu separate, ci ca un întreg. Deci au și un aspect rațional. Sf. Maxim Mărturisitorul mereu vorbește despre „rațiunea celor mai presus de rațiune”; ba chiar Dumnezeu Cuvântul este Rațiune, mai presus de rațiune³¹. Toate puterile sufletului au trebuit să se curețe și să se adune în unitatea profundă a sufletului (νοῦς, ὑποδία) ca să poată primi pe Dumnezeu, care cuprinde în Sine și un sens corespunzător rațiunii.

FIINȚA ȘI LUCRĂRILE NECREATE ALE LUI DUMNEZEU

1. Dumnezeu pe de o parte împărtășibil, pe de altă parte neîmpărtășibil. 2. Dumnezeu împărtășibil după lucrări, neîmpărtășibil după ființă. 3. Energia divină în potență și în act. 4. Simplitatea și plenitudinea ființei divine.

Doctrina creștină despre Dumnezeu nu are caracter teoretic, nu e o speculație gratuită a fanteziei, ci e însuflețită de interesul vital al mântuirii. Dumnezeu învățăturii creștine e un Dumnezeu care poate și care vrea să-l mântuie pe om, nu o ființă abstractă, un principiu fără voință, o lege uniformă și nepăsătoare. Dar mântuirea stă în unirea omului cu Dumnezeu în iubire. Un Dumnezeu care face imposibilă această unire a omului cu El în iubire, e un Dumnezeu al filozofilor, nu al credincioșilor.

Despre unirea omului cu Dumnezeu, despre împărtășirea de El, despre fericirea vederii Lui, vorbește în multe locuri Sfânta Scriptură. După îndrăznețul cuvânt al Apostolului Petru (2, 14), creștinii sunt destinați să devină „părtași ai firii dumnezeiești”. Mântuitorul făgăduiește celor ce împlinesc pouncele Lui că se va sălășlui împreună cu Tatăl în ei (Ioan 14, 23) și spune că cei curați cu inima vor vedea pe Dumnezeu. Ar fi neserios și neevlavios lucru ca aceste expresii să fie considerate simple metafore, sau expresii emfatice. Tot ce-i mai substanțial în Revelație s'ar goli atunci de sens. Pe de altă parte e incontestabil că Sfânta Scriptură și Tradiția creștină cunoaște și o incomunicabilitate absolută a lui Dumnezeu.

29 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 25, *Filocalia*, III, p. 86; Răspunsul 59, p. 318; Tatăl nostru, *Filocalia*, II, p. 272.

30 Răspuns 65, pp. 424-425; Răspuns 25, p. 82.

31 „În îngeri nu se află pofta ce slăbește vigoarea minții prin plăcere, nici mânia ce se înfurie și latră la cei înrudiți fără cuviință, ci numai rațiunea care duce în chip firesc spre prima Rațiune pe cei raționali”, Sf. Maxim Mărturisitorul, „Tatăl nostru”; *Filocalia*, II, p. 273; *Răspunsuri către Talasie*, 25, *Filocalia*, III, p. 89.

Deci, într-o anumită privință, Dumnezeu este incomunicabil, neîmpărtășibil, invizibil; în altă privință El este împărtășibil, vizibil, accesibil. Fără accesibilitatea, fără comunicabilitatea lui Dumnezeu, ar fi imposibilă experiența tainică a unirii cu Dumnezeu, participarea la El prin har și îndumnezeirea omului. Un Dumnezeu care ar fi în toate privințele transcendent și inaccesibil, n'ar mai fi un Dumnezeu al unirii, al experienței tainice. Dar nici un Dumnezeu care n'ar fi în nici o privință transcendent și inaccesibil, n'ar mai fi un Dumnezeu al acestei experiențe¹. Experiența tainică a trebuit să le afirme pe amândouă.

Sf. Grigore Palama comentând cuvintele lui Petru (2, 14), zice că această expresie are un caracter antinomic ca și dogma trinitară. Precum Dumnezeu e în același timp unul și întreit, tot așa „natura divină trebuie să fie în același timp neîmpărtășibilă și într'un anumit înțeles împărtășibilă; noi ajungem la împărtășirea de natura lui Dumnezeu și cu toate acestea, ea rămâne cu totul inaccesibilă. Deci trebuie să afirmăm amândouă lucrurile deodată și să păstrăm antinomia lor ca un criteriu al cucernicieii”².

Dar tot experiența tainică a trebuit să pună de la o vreme și problema în ce sens Dumnezeu e totodată și accesibil și inaccesibil. Problema aceasta s'a pus în Răsărit, unde trăirea tainică a constituit totdeauna o preocupare mai intensă, și dacă ea a avut loc numai în veacul al XIV-lea, aceasta s'a întâmplat din cauză că abia acum s'a produs ciocnirea spiritului mistic răsăritean cu teologia scolastică raționalistă a Apusului.

Cu această ocazie teologia răsăriteană prin Sf. Grigore Palama și-a precizat un punct de vedere ce explică satisfacător antinomia comunicabilității și incomunicabilității lui Dumnezeu, câtă vreme teologia apuseană, reprezentată prin adversarii Sf. Grigore Palama, a adoptat un punct de vedere din care rezultă o serie de contraziceri și care face cu neputință unirea omului cu Dumnezeu.

2. Punctul de vedere ortodox care s'a precizat atunci în legătură cu antinomia: Dumnezeu este neîmpărtășibil și împărtășibil, e că Dumnezeu, împărtășindu-ni-se, nu ni se împărtășește nici după ființă, nici după ipostasurile Sfintei Treimi, ci după energiile sau lucrările necreate ce emană din ființa dumnezeiască. Dacă ni s'ar împărtăși după ființa Sa, am deveni dumnezei după natură. Dumnezeu n'ar mai fi atunci în trei ipostasuri, ci în miliarde de ipostasuri (μυριοπρόσωπος). Dacă ni s'ar împărtăși după vreunul din cele trei ipostasuri, am fi fiecare un alt Hristos. După ipostas, uniunea n'a avut loc decât o singură dată în persoana Cuvântului întrupat. Duhul Însuși și Fiul s'au coborât în Sfânta Fecioară, dar Fiul după ipostas, iar Sfântul Duh după energia Sa³.

Dumnezeu ni se împărtășește nouă numai după lucrările Sale: „Deci Duhul după ființă e neîmpărtășibil, după lucrarea Sa îndumnezeitoare însă..., după care se varsă, se dă și se trimite Cel ce pretutindeni și statornic într'o identitate nemișcată – după aceasta Duhul se împărtășește celor vrednici”⁴. Harul îndumnezeitor al Duhului nu e însăși ființa cea mai presus de ființă, ci lucrarea ei.

1 Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 68.

2 Sf. Grigore Palama, *Apologie mai extinsă*, P. G., t. 150, col. 1932 D. „Dar tuturor aceste lucrări le stă deasupra Dumnezeu după ființă; pe de o parte, ca unul ce după ființă e mai presus de orice nume, iar după lucrări poate fi numit; pe de altă parte, deoarece după ființă e neîmpărtășibil, iar după lucrări se împărtășește”.

3 Vezi P. G., 150, 1173 BC.

4 Sf. Grigorie Palama, *Apologie mai extinsă*, *ibidem*.

Există deci ființa neîmpărtășită (ἡ ἀμέθεχτος οὐσία) și puterile și lucrările ce izvorăsc din ea și care se lasă împărtășite (τά μεθεχτά) de lucrurile care sunt efectele, creațiunile lor (τά ἀποτελέσματα)⁵.

Lucrările sunt necreate și ele, nedespărțite de ființa dumnezeiască și eterne.

Ele nu sunt decât manifestarea ființei, care e mai presus de orice manifestare⁶. Sf. Grigore Palama le numește și relații ale ființei divine celei mai presus de relație, față de tot ce nu e Dumnezeu⁷. Dar aceasta nu în sensul că Dumnezeu nu le-ar avea dacă n'ar fi lumea. Unele din ele se pot numi relații numai în sensul că lumea odată existentă nu se poate ridica până la împărtășirea de ființa dumnezeiască, ci numai până la împărtășirea de ele. Dar Dumnezeu le are ca manifestări ale ființei Sale, indiferent de existența lumii. Pe unele le are ca relații cu ideile eterne ale lumii, iar pe altele ca implicate în mod virtual în relația cu ideile lumii, ca posibilități de a se activa la crearea lumii.

Toate au existat și înainte de a fi lumea, deși nu toate au fost activate de Dumnezeu înainte de a fi lumea. De pildă mila a activat-o Dumnezeu numai după ce a existat lumea, dar ea nu are început, căci altfel ar fi creată, ci precum de natura focului ține să ardă, dar arde numai când e prezent ceea ce poate fi ars, așa ține de natura lui Dumnezeu să miluiască, dar miluiește numai când sunt de față cei ce au trebuință de milă⁸. Dar Dumnezeu gândește și voiește toate lucrurile înainte de a fi ele, căci altfel cum le-ar fi putut crea?⁹. Și dacă n'ar fi eterne, ar însemna că Dumnezeu s'a modificat pe Sine în vederea creațiunii¹⁰. Dumnezeu nu creează lumea prin ființa Sa, căci atunci lumea ar fi eternă. Propriu-zis, ființa nu creează, ci naște sau emite din ea ceva¹¹. Cei ce nu admit nici o deosebire la Dumnezeu între ființă și lucrare, sau între naștere și creare, confundă lumea cu Fiul. Putința aceasta a unora din energiile eterne de a fi activate când vrea Dumnezeu, le arată ca fiind mânuite de voia divină, pe când ființa nu-i atârânătoare de voie.

3. Numai această doctrină înfățișează pe Dumnezeu ca ființă liberă. În baza acestui fapt, unele din lucrări nu emană din ființa divină în forma lor activă, în mod etern și independent de voință, cum se naște Fiul sau purcede Duhul Sfânt. Ci trebuie să distingem în ele între potență și act. Ca potențe ele sunt deodată cu ființa divină, prin însăși existența

5 Sf. Grigore Palama, *Cuvântul al doilea din triada III*, *ibidem*.

6 Sf. Grigore Palama, *Al patrulea tratat contra lui Gregora*, *ibidem*.

7 Sf. Grigore Palama, *Al doilea tratat împotriva lui Gregora*, *ibidem*.

8 *Ibidem*.

9 *Ibidem*: „Voirea și vederea tuturor de către Dumnezeu înainte de ce au fost, nu constituie însăși natura lui Dumnezeu, ci o relație divină. Ființa lui Dumnezeu e mai presus de aceste relații”. Sf. Grigore Palama, *Apologie mai extinsă*. De asemenea, în alt loc zice: „A fost nevoie de voință și de preștiință, de predeterminări și de providențe lucrătoare, iar dacă de ele, și de virtute, și de cele ce o însoțește pe aceasta; iar acestea erau active și înainte de creațiune”. Sf. Grigorie Palama, *Apologie mai extinsă*. Sau: „Dar nu numai preștiința și voința, care sunt lucrări naturale ale lui Dumnezeu, sunt necreate și fără început și nu sunt ființă, ci toate cele ce decurg din natura dumnezeiască și coexistă cu ea și nu sunt ființă, sunt fără de început și nu introduc nici o compoziție la Dumnezeu”.

10 Lucrările nu se adaugă accidental (κατὰ συμβεδμχός) lui Dumnezeu, ci El le are în chip natural (φυσικώς). Numai manifestarea lucrării începe și sfârșește, ca potență ea e veșnică. (Sf. Grigore Palama, *Antir. VI contra lui Achindin*).

11 Sf. Grigore Palama spune, după Chiril al Alexandriei: „E propriu ființei a naște și e propriu lucrării a crea”, *Capita physica*, 143, P. G. 150, 1220 D.

ei. Dar acte, lucrări, devin aceste potențe prin voia lui Dumnezeu. Dumnezeu le poate face active pe unele din ele, chiar înainte de a fi lumea, ca relații ale Sale cu ideile lucrurilor. Și cum Dumnezeu poate gândi orice din eternitate, există nenumărate relații ale Sale din eternitate¹². Ba există o relație eternă a lui Dumnezeu cu cea ce nu e peste tot, sau mai corect, există o manifestare a ființei divine, o veșnică iradiatie a ei. Această manifestare e ca lumina soarelui ce se revărsă în afară de discul solar. Desigur, acest „în afară” e un termen inadecvat, un „în afară” propriu-zis existând numai de când există creațiunea. Dar fapt e că ființa divină nu face cu neputință orice altceva, că există oricând un „loc” în care e posibil să fie așezată creațiunea. Astfel, Dumnezeu e înconjurat etern de cele din jurul Său (τὰ περὶ τὸν θεόν), care constituie lumina neapropiată, de slava dumnezeirii Sale, ca manifestare a ceea ce e în adâncul ființei Sale¹³. În această lumină ne ridicăm noi începând din lumea aceasta, dar ne vom ridica, dacă vom fi vrednici, deplin

12 Arhim. Cyprian Kern, *Les éléments de la Théologie de Grégoire Palamas*, în *Irénikon*, t. XX, 1947, 7 I-er trimestre, repetă de mai multe ori că, după Sf. Grigore Palama, energiile divine sunt relațiile lui Dumnezeu cu lumea. „Energiiile sunt ceea ce în divinitatea absolută și incomunicabilă a lui Dumnezeu e orientat spre lume, ceea ce se revelează și se face accesibil ei” (p. 28). „Se poate deduce din toate acestea că energiile sau avansările (πρόοδοι) nu sunt în substanța însăși a lui Dumnezeu, ci numai aceea prin care Dumnezeu e întors spre lume, ceea ce se vede în creaturi, adică înțelepciunea și puterea” (p. 29). Sau tot Kern zice: „Usia Sfintei Treimi e conceptul lui Dumnezeu existent în Sine, Dumnezeu transcendent în raport cu lumea, dar care e legat de lumea aceasta și, în consecință, de om prin energia Sa, prin puterea Sa” (*Irénikon*, XX, 1947, II-eme trimestre, p. 164). Dar în altă parte însuși Kern dă un citat din Sf. Grigore Palama, care vorbind de mulțimea nenumărată a energiilor, întreabă cu Sf. Vasile: „Căci acum vom înțelege ceea ce e dincolo de veacuri? Care erau lucrările Sale înainte de creatura inteligibilă de îngeri?” (P. G., 150, col. 1169 AB, Sf. Vasile, *De Spiritu Sancto*, c. XIX, 49; P. G., 32, 156). Vezi mai pe larg acest citat la Sf. Grigore Palama în *Apologia mai extinsă*: „Că sunt lucrări dumnezeiești și înainte de creațiunea și că Dumnezeu e mai presus de ele, află de la Sf. Vasile cel Mare, care tratează despre Duhul Sfânt: „Cum vom înțelege, zice acela, cele de dincolo de veacuri? Care erau lucrările Lui înainte de creațiunea inteligibilă? Câte haruri s’au coborât din El în jurul creațiunii? Care e puterea Lui revărsată peste veacurile ce aveau să vină? Căci ea există și preexistă și coexistă cu Tatăl și cu Fiul înainte de veacuri”. Chiar de-ai înțelege ceva din cele ce sunt dincolo de veacuri, și aceea este mai prejos de cât Duhul... E vorba deci de lucrările lui Dumnezeu înainte de veacuri, viața, nemurirea, simplitatea, nemărginirea și, scurt vorbind, de toate câte le înșiră Atanasie cel Mare ca fiind din natură în jurul lui Dumnezeu”.

„N’are trebuință Dumnezeu de creațiune pentru a-și împlini perfecțiunea Sa, ca și când I-ar lipsi vreo putere înainte de a fi lumea, nefiind înainte de creațiunea sensibilă și inteligibilă atotputernic, cum îndrăznesc să afirme acum de multe ori acești dușmani ai harului dumnezeiesc” (Sf. Grigore Palama, *Apologie mai extinsă*). Deci puterile lui Dumnezeu sunt nenumărate înainte de a fi lumea și indiferent de ea, pur și simplu ca expresii ale atotputerniciei Lui, și ele sunt potențele lucrărilor Lui pentru toate situațiile, pentru toate împrejurările. Activează pe cele care se referă la lumea creată, numai după creațiune, dar aceasta nu adaugă nimic lui Dumnezeu, căci această activare a unei puteri e un lucru așa de mic față de viața intrinsecă a lui Dumnezeu din veci. Toate posibilitățile vieții intrinsece le are Dumnezeu active din veci, și acestea sunt covârșitoare față de infimele posibilități actualizate prin crearea lumii și care sunt razele mai mici ce pornesc din lumina cea mare a vieții Sale.

13 „Energia nu e o funcțiune în raport cu creaturile, deși Dumnezeu creează și lucrează prin energiile Sale, care pătrund totul. Creaturile ar putea să nu existe, Dumnezeu s’ar manifesta chiar și atunci afară de esența Sa, cum strălucește soarele în razele sale în afară de discul solar, fie că sunt sau nu ființe susceptibile să primească lumina Sa”. Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 72.

în viața viitoare. E lumina ce a apărut Apostolilor pe Tabor, e Împărăția cerurilor, în care dreptii vor străluci ca soarele, e lumina ce iriază din fața lui Dumnezeu. Numirile ce le dăm lui Dumnezeu se referă toate la aceste lucrări. Una din ele e numită viața, ca făcătoare de viață, alta înțelepciunea, ca dătătoare de înțelepciune, alta ființa ca făcătoare de ființă, alta bunătatea, ca făcătoare de bunătate. Ființa lui Dumnezeu însăși e mai presus de orice nume, pentru că e mai presus de orice energie sau lucrare, e ascunsul supraființial. Astfel Dumnezeu pe de o parte e nenumitul, pe de alta cel cu multe nume. „Ființa lui Dumnezeu cea mai presus de ființă, zice Palama, urmând lui Dionisie Areopagitul, e fără nume, neputându-se exprima și depășind înțelesul oricărui nume; lucrările au însă, fiecare, nume. De aceea, neavând un nume propriu pentru acea supraființă, o numim cu nume de-ale lucrărilor”. Acesta e unul din sensurile teologiei negative din Răsărit. Așa cum despre eul nostru spunem că e cugetare, simțire, mișcare, pentru că toate acestea pornind din el, trebuie, să le aibă cumva și el în sine, dar pe urmă zicem că nu e cugetare, simțire și mișcare, deoarece el e mai presus de ele și renunțând la orice nume, îl desemnăm cu un termen care nu e nume și care ține loc de nume (prunume), așa și în cazul ființei lui Dumnezeu, aici referim la ea toate numirile ce le dăm lucrărilor divine, aici renunțăm la această referire, socotind ființa divină mai presus de orice numire. „Pentru lămurirea rațiunilor contemplate în jurul ființei (τὰ περὶ τὴν οὐσίαν) Sfintei Treimi, ne folosim, de cuvinte și nume, zice Talasie Libianul. Dar nu tot așa pentru cele ce sunt ființa (τὰ κατὰ τὴν οὐσίαν), căci acestea sunt cu totul necunoscute de nici o minte și negrăite prin nici un cuvânt, fiind cunoscute numai Sfintei Treimi”¹⁴. În raport cu ființa Sfintei Treimi ne aflăm într’un apofatism deplin.

Energiiile necreate înseamnă, în definitiv, pe de o parte posibilitățile lui Dumnezeu de a se manifesta în chipuri nesfârșite, posibilitățile ființei Lui de a-și manifesta bogățiile ei inepuizabile, iar pe de alta actele în care se manifestă aceste posibilități. Ființa dumnezeiască trebuie să aibă prin fire infinite posibilități de a se manifesta, dar și libertatea de a activa din aceste posibilități pe cele pe care le vrea. Fără aceste posibilități n’ar fi nesfârșit de bogată și dacă nu le-ar putea activa pe care le vrea, n’ar fi liberă, ci ar fi monotonă și supusă aceleiași manifestări în veci.

4. La obiecțiunea adversarilor săi că, admitând o deosebire între ființă și lucrările dumnezeiești, face pe Dumnezeu compus, Sf. Grigore Palama a răspuns că lucrarea nu face compusă ființa, ci e o manifestare necesară a ei, că lucrarea sau manifestarea ține de firea ființei. Numai în abstract cugetăm la o ființă fără lucrări. În concret, ființa înseamnă un izvor de lucrări. Natură fără putere și lucrare nu poate exista, precum nici putere sau lucrare fără ființă. Nu s’a văzut niciodată vreo ființă fără să stea sau să se miște, adică fără puterea sau lucrarea de a sta sau de a se mișca. Și precum starea nu introduce compoziția în ființă, deși ceea ce stă e altceva decât starea, la fel nici mișcarea nu face ființa compusă¹⁵. „Nu poate fi ceva compus cu propria sa lucrare, așa cum nu e compusă raza pentru că luminează”¹⁶.

14 *Cele 400 capete despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte*, IV, 90, în *Filocalia rom.*, vol. IV, Sibiu 1948, p. 34.

15 *Antir.*, VI, Migne, P. G. 150, 1179.

16 *Apologie mai extinsă...*, ibidem.

Adversarii lui Palama confundă o abstracție a cugetării cu realitatea când susțin că ființa divină poate fi fără energii deosebite de ea, dar aparținându-i în mod natural, ținând de ființa ei. Lucrarea este manifestarea puterii intrinsece (θεία δύναμις φανερούμενη) mișcarea puterii ființiale, cum e sunetul o mișcare dinlăuntru și ca atare indică natura cuiva, sau cum e cugetarea, mișcarea minții¹⁷. O ființă fără energie, fără lucrări, e o ființă inertă, e fantoșă, spune Palama, precum o energie fără ființă este inconsistentă, este lipsită de suport. Iar a confunda ființa cu lucrarea înseamnă una din aceste laturi ale alternativei. După cugetările lor, zice Palama, Dumnezeu este ființă nelucrătoare (οσία ἀνεργητος), sau lucrare fără ființă (ἐνέργεια ἀνοούτος) și anume nu în sensul că Dumnezeu depășește acestea, ci în sensul că e lipsit de ele. Căci dacă ființa și lucrarea sunt cu totul nedeosebite, una din aceste numiri trebuie să fie sunet gol, neavând un înțeles propriu¹⁸.

Unitatea lui Dumnezeu nu poate fi așa cum o cugetăm noi, printr'un concept rațional, care reduce totul la o singură latură, la o singură categorie. Unitatea lui Dumnezeu e antinomică pentru cugetarea noastră. Ea e trăită în experiența concretă ca o bogăție nesfârșită, care nu exclude distincția. Unitatea lui Dumnezeu e o unitate de ocean, unitar, dar nesfârșit în nuanțele, în puterile, în aspectele, în manifestările lui. „Noi înțelegem, zice Palama, că ființa și lucrarea sunt una, nu reducându-le la același înțeles, ci considerându-le nedespărțite, Dumnezeu întreg, unic și etern, fiind cunoscut neîmpărțit pentru fiecare lucrare”¹⁹.

Unitatea aceasta face ca posibilitățile și manifestările lui Dumnezeu, deși nenumărate, să fie de pe altă parte unitare, conforme toate cu ființa Lui. Așa se explică de ce Palama vorbește când de un număr nesfârșit de lucrări, când de una singură. Raportul între lucrări e antinomic, ca și între ființă și lucrare. Precum ființa și lucrarea sunt una și deosebite, tot așa se poate spune atât că e o singură lucrare, cât și că sunt nenumărate lucrări. Lucrarea lui Dumnezeu e una, întrucât e mișcarea lui Dumnezeu în general, e activitatea, e manifestarea aceleiași ființe. Dar e multiplă, întrucât activitatea lui Dumnezeu deși unitară, e multiformă²⁰.

17 Antir., VI, ibidem.

18 Apologie mai extinsă..., ibidem.

19 Tot acolo Sf. Grigore Palama spune că Dumnezeu se înmulțește, „în mod supraunitar”. Așadar El nu este numai unitar, ci și mai presus de unitate. Sau: „Dacă știința și mintea și sunt și nu sunt una, cum nu vor fi la Dumnezeu ființa și lucrarea și identice și neidentice?... Dumnezeu nu poate fi compus cu propria Sa lucrare, așa cum nu e compusă raza pentru că luminează”. A se vedea Apologie mai extinsă..., ibidem.

20 Arhim. C. Kern, art. cit., pp. 30-31. Sf. Grigore Palama, Apologie mai extinsă...: „Când atribuim lui Dumnezeu o singură lucrare, o înțelegem pe cea care le cuprinde pe toate unitar. Cum zic Părinții: precum soarele prin aceeași rază și luminează și încălzește etc., la fel Dumnezeu, printr'o singură lucrare lucrează toate”.

FIINȚA ȘI LUCRĂRILE NECREATE ALE LUI DUMNEZEU

II

1. Raportul între energiile divine și ipostasuri. 2. Teologie și iconomie. 3. Eroarea sofologiei lui Bulgakov.

Până aici am privit mai mult raportul dintre lucrările lui Dumnezeu și ființa Lui. Dar care e raportul dintre lucrări și cele trei ipostasuri?

Ele ținând în mod firesc (φύσει) de ființa comună a celor trei ipostasuri, sunt de asemenea comune tuturor trei ca și ființa. Ipostasurile n'au o ființă nelucrătoare, lipsită de puteri și de acte, ci o ființă plină de puteri și de lucrări. „Cele trei ipostasuri ale Sfintei Treimi au aceeași lucrare, nu o energie asemănătoare cum avem noi, ci în adevăr o lucrare unică după număr. Adversarii noștri nu pot zice la fel, căci ei neagă existența unei lucrări comune celor trei ipostasuri. După ei, fiecare din cele trei ipostasturi are lucrarea sa proprie și nu există o lucrare divină comună”¹.

Deci fiecare din lucrările necreate, fie că e o relație față lume, fie că e o manifestare sau o posibilitate a dumnezeirii înainte de a fi lumea, și e mai presus de lume, e comună fiecărui ipostas. Dar deși comună, fiecare ipostas o are altfel, sau e subiect al acestei lucrări altfel, așa cum și ființa cea comună o are fiecare altfel. Palama zice: „La cele de același gen, e o lucrare asemănătoare, dar fiecare ipostas lucrează de sine și lucrarea îi este proprie. Nu e tot așa la cele trei ipostasuri divine, care posedă cu adevărat una și aceeași lucrare. Căci ele n'au decât o singură mișcare a voinței divine care își trage originea sa din o cauză primă, Tatăl, e transmisă Fiului și se manifestă în Duhul Sfânt... Astfel, cuibul rândunicilor e asemănător, dar fiecare rândunică își face alt cuib, și o pagină a unui copist e deosebită de a altuia, deși amândouă conțin texte identice. Nu tot așa se vede la Tatăl, Fiul și Sfântul Duh un rezultat propriu al fiecărui ipostas. Ci toată creatura e o singură operă a celor trei persoane. Părinții ne învață că cele trei persoane au una și aceeași lucrare, dar nu una asemănătoare și proprie fiecăreia din ele”².

Astfel, nu există o lucrare care să fie proprie numai unei singure persoane.

Pe de altă parte nu există o distanță între persoană și lucrare precum nu există de altfel nici între ființă și lucrare, sau între ființă și persoană. Lucrarea e numai modul de a activa al persoanei, de a activa o posibilitate a ființei. Toate persoanele divine sunt oriunde cu ființa și cu lucrarea lor. Noi le putem experia prezența nu după ființă, ci după lucrarea lor, sau nu experiind ființa, ci lucrarea lor. Aceasta se întâmplă și în raporturile noastre cu persoanele umane sau cu lucrurile create. Putem avea cea mai strânsă comuniune cu ele, totuși nu le cunoaștem în ființa lor, ci în lucrările lor, fără ca lucrările să pună un zid între

1 P. G. 150, 1217 C, la Arhim. C. Kern, art. cit., p. 30.

2 P. G. 1550, 1197 B.

ele și noi. Ființa e numai sâmburele sau rezerva de mister etern al fiecărei existențe, focarul inepuizabil al tuturor manifestărilor lor. „Noi petrecem într'o ignorare a tuturor, – zice Sf. Grigore de Nyssa –, ignorându-ne mai întâi pe noi înșine, apoi toate celelalte. Căci cine a ajuns să-și cuprindă sufletul său? Cine a cunoscut ființa sa?...³ Precum atunci când vorbim de un om, spunând că e de neam bun, e frumos, bogat etc., n'am indicat ce e ființa însăși a acelui om, ci am indicat câteva trăsături din cele ce se cunosc „din jurul lui”, tot așa toate cele ce ni le arată Scriptura despre Dumnezeu, că e atotputernic, că nu are cauză, că nu e mărginit sunt din cele din jurul Lui (ἐξ τῶν περὶ τοῦ Θεοῦ) dar ființa nu poate fi încapută de cugetarea noastră, nici exprimată de cuvânt⁴.

Deci, prin lucrările Lor, cele trei persoane pot fi experiate ca foarte aproape de noi, ca locuind în noi. Faptul că nu ne împărtășim de ele după ființă, nu înseamnă că nu ne unim cu ele.

Astfel, în har, ca lucrare comună a celor trei ipostasuri, e prezent și Duhul și Fiul și Tatăl; în înțelepciune la fel; în viață la fel.

2. Lossky atrage atenția asupra deosebirii stăruitoare ce o fac Sfinții Părinți între teologie, ca mistetru vietii intrinsece a Sfintei Treimi, revelat Bisericii, și economie, ca operă comună a acestor persoane în raport cu lumea. Noi, în fiecare lucrare dumnezeiască venită în lume cunoaștem „Treimea iconomică”. „Energile, după această împărțire a materiei doctrinare, ar ține un loc de mijloc: de o parte ele aparțin teologiei, ca forțe eterne și inseparabile ale Treimii, existând independent de actul creației lumii; de altă parte, ele țin de asemenea de domeniul economiei, pentru că Dumnezeu se manifestă creaturilor în energii⁵. În fiecare lucrare ce vine la noi, avem toate persoanele întoarse spre noi, intrate în legătură cu noi. Lossky spune că în manifestarea aceasta iconomică a Treimii în lume, „fiecare lucrare provine din Tatăl, se comunică prin Fiul în Duhul Sfânt⁶. „Învățătura Părinților despre persoana Cuvântului și a Duhului, considerate ca chipuri perfecte ale lui Dumnezeu, nu poate fi explicată decât în acest sens, adică în planul exterior al Treimii ce se manifestă în lume prin energii⁷. Sf. Ioan Damaschin zice: „Fiul e icoana Tatălui și Duhul, icoana Fiului⁸. Iar icoana e o manifestare a ceea ce rămâne ascuns. Noi, prin Duhul Sfânt, zice el, cunoaștem pe Hristos, Fiul lui Dumnezeu și în Fiul vedem pe Tatăl⁹.

Mântuitorul a spus despre Sine: „Dacă M'ati fi cunoscut pe Mine, a-ți fi cunoscut pe Tatăl” (In 14, 7), iar Sf. Ap. Pavel: „Nimeni nu poate zice Domnul Iisus, fără numai în Duhul” (II Co 12, 3). Simeon Noul Teolog, concretizând, zice că Fiul e ușa spre Tatăl, iar Duhul e cheia care deschide pe Fiul¹⁰. Cine se împărtășește de Duhul, cunoaște în El pe Fiul, iar în Fiul vede pe Tatăl. Până nu se desăvârșește pentru vedere, pentru simțirea noastră sufletească, o lucrare dumnezeiască sau prezența Duhului, noi nu vedem nici pe Iisus Hristos

3 Contar Eunom., XII; P. G. 45, 945 D, 949 B.

4 Op. cit., P. G. 45, 945.

5 Vl. Lossky, op. cit., p. 79.

6 Ibidem.

7 Ibidem, p. 81.

8 De fide orthod., I, 13, P. G., t. 94, col. 1337 B.

9 Ibidem, III, 18, P. G. 94, col. 1340 AB.

10 Cuv. 59, ed. Siros, p. 306.

ca Fiul, nici pe Tatăl în El. Dar odată ce sezizăm în Duhul o lucrare dumnezeiască, în ea vedem sau experiem toate trei persoanele divine¹¹. De aceea, tot darul care ne vine de sus se numește dar al Duhului Sfânt, sau Duh¹² (al înțelepciunii, al cunoașterii etc.), sau chiar Duhul Sfânt, pentru că Duhul Sfânt e văzut întâi în acest dar. „Achindin încearcă, zice Palama, să declare creaturi lucrările Duhului, adică pe Însuși Duhul Sfânt¹³. Sau: „Duh Sfânt e atât cel ce procură, cât și cel procurat¹⁴. Dar pentru că unde e Duhul e întreagă Sfânta Treime, sau prin Duh vedem și pe Fiul și pe Tatăl, prin orice har sau dar, avem în noi pe Sfânta Treime întreagă. „Astfel, zice Palama, se împarte Dumnezeu după ipostasuri, fiind unit după lucrări. Căci fiecare dintre lucrări este Tatăl și Fiul și Sfântul Duh”. „Și așa, prin fiecare numire aplicată unei lucrări e numit întreg Dumnezeu. Care întreg? Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt... Și nu se împărtășește fiecare lucrare printr'o lucrare. Totuși, se zice că toate existențele se împărtășesc de Dumnezeu întreg..., adică de Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt¹⁵.

Astfel, învățătura ortodoxă că nu putem vedea ființa divină, ci numai lucrarea sau energia divină, nu ne desparte de Dumnezeu, ci tocmai ne pune în legătură cu Dumnezeu cel în trei persoane. „Sf. Grigore Palama (ca în general teologia ortodoxă) nu cunoaște vederea esenței divine; pentru el, fața lui Dumnezeu cel viu și personal va fi contemplată de Sfinți în viața veacului viitor. Doctrina care ar face din esență, obiectul vederii fericite ar apărea, în această ordine de idei, prea abstractă, înlocuind o realitate religioasă printr'un concept intelectualist. Când Palama vorbește de Dumnezeu, el înțelege totdeauna Sfânta Treime. În afară de dumnezeirea în trei persoane, zice el, eu nu dau numele de dumnezeire la nimic, nici esenței, nici persoanelor. Fiecare energie ne manifestă Treimea care este principiul și vârful a toată experiența tainică¹⁶.

Noi nu ne împărtășim de o viață dumnezeiască de sine stătătoare, impersonală, de o valoare care plutește ca un nor independent în văzduhul valorilor, nici de o înțelepciune de sine stătătoare, ci de „înțelepciunea cea văzută în Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt”, cum zice Palama, adică de Sfânta Treime și în comuniune cu ea aflăm înțelepciunea, viața etc.

3. Nesocotirea acestei deosebiri între ființă și energiile divine, sau între Treimea teologică și Treimea iconomică, e pricina teoriei eronate despre Sofia a lui Serghie Bulgakov. El a identificat energiile divine și ideile eterne ale lucrurilor create cu însăși ființa divină, numindu-le Sofia necreată. Căci ființa comună a persoanelor divine nu poate fi, zice el, o formă lipsită de conținut, o esență abstractă, aceasta nepotrivindu-se cu realitatea concretă și cu bogăția vietii intertrinitare¹⁷.

11 Vl. Lossky, op. cit., p. 82, spune: „Să reținem un fapt: persoana Sfântului Duh rămâne nemanifestată, ea nu mai are pe altul ca icoană”. Aceasta nu-i întru totul just, căci credinciosul care s'a învrednicit să trăiască în Dumnezeu experiază deodată cu Fiul și cu Tatăl și pe Duhul. E drept numai că nu privește direct la Duhul, ca la ceva afară de sine, cum privește la Fiul și la Tatăl. Dar știe că privește prin Duhul sau în Duhul.

12 Antir. V, Migne, P. G. 150, 1098 sq.

13 Antir., V, ibidem, Migne P. G., 150, 1173 sq.

14 Ibidem.

15 Antir., V, ibidem, Migne P. G., 150, 1173 sq.

16 Vl. Lossky, *La Théologie de la Lumière chez Saint Grégoire de Tessalonique*, în rev. „Dieu Vivant”, aux Editions de Seuil, nr. 1, Paris, 1945, p. 106.

17 *The Wisdom of God*, Londra 1937, p. 85: „Une saine ontologie ne nous permettra jamais réduire la nature essentielle de la Divinité à l'existence d'une ombre, d'une abstraction logique”.

A știut și Palama că ființa fără energie e o formă abstractă, posibilă numai de gândit, dar nu de existat. Dar de aici n'a tras concluzia că ființa nu e decât totalitatea energiilor și ideilor divine, cum a făcut Bulgakov, ci că ființa fără energie nu există, așa cum nu există minte fără cugetare. De ființă țin în mod natural energiile (adică înțelepciunea, viața, bunătatea etc.), așa cum de minte ține în mod natural cugetarea, dar de aici nu urmează că ființa nu e altceva decât energiile, sau că mintea e actele cugetării.

„Natura și lucrarea nu sunt același lucru”, zice Palama¹⁸. El o spune aceasta și în mod special despre înțelepciune (Sofia). Ea e eternă, dar nu e ființa lui Dumnezeu ci lucrarea Lui. „Cosmosul universal, inteligibil și sensibil, a început deci, fiind creatură. Înțelepciunea lui Dumnezeu Creatorul, arătată în cosmos, ca una ce se împărtășește lui și a cărei bogată felurime se face, după Pavel, cunoscută Începătorilor și Stăpânilor (Ef 3, 10), cum ar fi începută și creată? Urmează de aici că înțelepciunea lui Dumnezeu arătată în creaturi, e ființa lui Dumnezeu? Nu, căci ființa lui Dumnezeu e veșnic neîmpărtășibilă și simplă. Înțelepciunea se împărtășește însă celor ce viețuiesc înțeleptește și, după puterea lor de veghe, când li se arată, e de multe feluri. Iar înțelepciune numesc aici pe cea văzută în Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, căci Apostolul, dând mărire singurului și înțeleptului Dumnezeu, Mântuitorul nostru, a învățat că această înțelepciune e comună cu Sfânta Treime¹⁹.

După Bulgakov însă, Sofia e ființa divină și ea totuși se revarsă în lume, ba lumea e și ea o reproducere a ființei divine, sau a Sofiei divine, substanță din substanța divină, pusă în stare de devenire²⁰.

O mulțime de consecințe grave decurg de aici. Iată câteva:

1. Lumea unindu-se cu ființa dumezeiască, sau chiar fiind și ea ființă dumezeiască, se face sau este una cu Dumnezeu. Omul nu mai devine dumnezeu după har, ci devine sau este Dumnezeu după ființă.

2. Nu există un apofatism etern al divinității, ci ea e perfect cunoștibilă.

3. Dumnezeirea se revarsă întreagă în lume, căci neexistând o deosebire între ființă și energiile create, nu mai e ceva care să rămână nevărsat în lume. Dumnezeirea e pur immanentă nu are nimic transcendent.

4. Dumnezeirea este întreagă schimbabilă, în mișcare, ca lumea, căci nu e nimic în ea care să rămână neantrenat de lume.

5. Conținutul dumnezeirii are întreg o referire la lume. Nu e nimic în ea, care să însemne o viață proprie indiferent de lume. De aici teza lui Bulgakov că lumea e o necesitate pentru Dumnezeu și dumnezeirea e omenitatea cerească.

6. Identificând raporturile dintre persoanele divine, în referințele lor față de lume, cu raporturile lor interne, cum face catolicismul, deoarece în aceste raporturi manifestate în lume de obicei acțiunea divină pornește de la Tatăl, trece prin Fiul și sfârșește prin Duhul Sfânt, Bulgakov a ajuns să accepte Filioque catolic. Aceasta se va vedea mai pe larg în capitolul despre purcederea Duhului Sfânt.

VI. Lossky a arătat odată că meritul patriarhului Serghie al Moscovei e că, prin atitudinea lui față de sofologia lui Bulgakov, a accentuat deosebirea între persoană și

18 Apologie mai extinsă, ibidem.

19 Apologie mai extinsă, ibidem.

20 E. Behr-Sigel, *La Sophologie du Père S. Bulgakov*, în „Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses”, 1939, (Dix-nev. année), nr. 2, p. 137.

natură în Dumnezeu, pe care acela o ștergea, făcând ca Sofia sau ființa divină să se pulverizeze în nenumărate ipostasuri umane. E necesar să fie păzită strict această deosebire. Dar Palama a accentuat că în dumnezeire e nu numai ființa și persoana, ci și lucrările. Unitatea lui Dumnezeu nu exclude aceste trei. Anularea lucrărilor duce la consecințe tot atât de absurde ca și anularea ființei sau persoanelor. „Precum Sabelie, zice Palama, vorbea de o ființă cu trei nume, reducând ipostasurile la ființă, la fel aceștia propovăduiesc o ființă cu două nume, confundând cu ea lucrările naturale”²¹.

ATRIBUTELE LUI DUMNEZEU

I. OBÂRȘIA DIVINO-UMANĂ A ATRIBUTELOR DUMNEZEIEȘTI

Introducere. 1. Atributele lui Dumnezeu exprimă în mod rațional, subiectiv și analogic raportul real și obiectiv al lui Dumnezeu cu creația Sa. 2. Cunoașterea lor e împlinită de experiența proprie creștină. 3. Ce exprimă și ce nu pot arăta atributele lui Dumnezeu. 4. Concepția romano-catolică despre originea atributelor dumnezeiești.

Am văzut în capitolele precedente cum Biserica s'a nevoit să determine mai îndeaproape și cele privitoare la însăși ființa Ziditorului ei. Am văzut de asemenea ce-i este accesibil din ea. Ființa însăși a lui Dumnezeu rămâne oceanul de nepătruns, abisul insondabil, întunericul divin, care învăluie de pretutindeni, în transcendența ei, pe cel ce se ispitește s'o înțeleagă. Sf. Apostol Pavel ne previne de altfel de greutatea de a încerca să depășim limitele creaturalului privitoare la cunoașterea lui Dumnezeu: El s'a învăluit într'o lumină neapropiată (1 Tim 6, 16).

Totuși, Dumnezeu nu ne-a lăsat în ignoranță absolută cu privire la Sine Însuși, ci a dat un răspuns care să potolească dorul mistuitor al celor care strigă împreună cu Psalmistul: „Însetat este sufletul meu”, și tânjesc ca Fericitul Augustin după odihna divină: „Neliniștit este sufletul meu până ce se va odihni întru Tine!”²¹.

Dumnezeu s'a dăruit astfel omului spre cunoașterea în măsura puterii acestuia de a cuprinde ceva din ce e necuprins și în măsura în care această cunoaștere îi era de trebuință și folositoare pentru mântuirea și fericirea lui veșnică. Această cunoaștere limitată ne e descrisă astfel de unul dintre Sfinții Părinți: „Nu cunoaștem pe Dumnezeu din ființa Lui, ci din măreția faptelor și din purtarea de grijă ce o are pentru cele ce sunt căci prin aceasta înțelegem ca prin niște oglinzi nemărginite bunătatea, înțelepciunea și puterea Lui...”²².

21 Apologie mai extinsă, Migne, P. G. 150, 1173.

1 Fericitul Augustin, *Confessiones*, I, 1.

2 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, nr. 96; *Filocalia*, (Sibiu, 1947), p. 53.

Omul „petrecând în contemplarea celor nevăzute, caută rațiunile naturale ale lor și Cauza facerii lor, precum și cele ce urmează din acestea. De asemenea, Providența și judecata arătată în ele...”³. „În sfârșit, ridicându-se mintea în Dumnezeu, caută mai întâi arzând de dor, rațiunile privitoare la ființa Lui, dar nu află ceea ce este El Însuși (căci aceasta e un lucru cu neputință și oprit întregii firi create deopotrivă); ci se mângâie cu cele dimprejurul lui, adică cu cele privitoare la veșnicia, la nesfârșirea..., la bunătatea, la înțelepciunea și la puterea creatoare, providențiatore și judecătoare a celor ce sunt. Numai aceasta se poate cuprinde din cele ale Lui: nesfârșirea. Iar a nu cunoaște din El nimic, înseamnă a cunoaște că e mai presus de minte, cum au spus cuvântătorii de Dumnezeu Grigorie și Dionisie”⁴.

De ce accentuează Sf. Maxim că se poate cunoaște din ființa dumnezeiască ceva? Pentru că acel ceva, nesfârșirea, infinitatea lui Dumnezeu pe care o cunoaștem, ne dovedește că suntem inapți să cunoaștem însăși ființa lui Dumnezeu ca făpturi finite, limitate. (Orice încercare de acest fel ar repeta jocul copilului pe malul mării, care voia să toarne marea în gropița sa de nisip, despre care ne vorbește Fericitul Augustin⁵).

De aceea, Sf. Maxim adaugă imediat într'un chip antinomic, după ce arată ce putem cunoaște din ființa lui Dumnezeu: „Iar a nu cunoaște din El nimic, înseamnă a cunoaște că e mai presus de minte, cum au spus cuvântătorii de Dumnezeu, Grigorie și Dionisie”.

În cele de mai sus Sf. Maxim a rezumat întreaga problemă a atributelor lui Dumnezeu, arătând, pe de o parte, că ele nu pot reda cunoașterea ființei lui Dumnezeu și că implicit această cunoaștere e limitată, iar pe de altă parte indicând și metoda de urmat în aflarea acestor atribute: le cunoaștem, zice el din măreția faptelor Lui și din purtarea Lui de grijă, căutând rațiunile celor văzute și apoi prin contemplare ridicându-se mintea la Dumnezeu.

1. Una dintre căile cele mai bătorite de mintea omenească – acest dar mai prețios decât milioane de sisteme solare, după Pascal, fiindcă cunoaște un colț de iarbă și se cunoaște pe sine –, pentru cunoașterea lui Dumnezeu, este rațiunea luminată de credință. Proiectarea credinței asupra firii întregi, o face să grăiască, ne învață Fericitul Augustin: „Am întrebat pământul: „Ești Tu Dumnezeul meu”? Și mi-a răspuns: „Nu sunt”. Și tot ce e pe el a mărturisit la fel. Am întrebat marea și adâncul și tot ce trăiește și se târăște în ele și mi-au răspuns: „Nu suntem Dumnezeul tău. Caută mai sus!”. Am întrebat vântul și mi-a răspuns întreg văzduhul, cu tot ce este în el: „Nu sunt Dumnezeu”. Am întrebat cerul, luna și stelele și mi-au răspuns: „Nici noi nu suntem Dumnezeul pe care-L cauți tu”. Și am zis către toate cele dimprejurul meu: „Mi-ați spus de Dumnezeul meu că voi nu sunteți El; vorbiți-mi acum de El”. Și mi-au răspuns toate cu glas tare: „El ne-a făcut”. Toate lucrurile proclamă, dar, existența lui Dumnezeu a toate Făcătorul” (Fericitul Augustin).

Dar, precum am spus, natura e ca o carte și trebuie să fim în stare să citim această carte. Firea ascunde și descoperă pe Dumnezeu în același timp: ea e și voalată și transparentă. Dar trebuie să-L căutăm pe Dumnezeu ca să-L găsim. Cel ce nu-L caută, nu-L găsește

3 Idem, *Ibidem*, nr. 99, p. 53.

4 Idem, *Ibidem*, nr. 99, p. 53.

5 Fericitul Augustin, *Confessiones*, X, 6.

în natură. După cum toate lucrurile dau mărturie despre Dumnezeu celor care-L iubesc și-L caută, tot astfel toate lucrurile îl voalează pentru cei care nu doresc să-L cunoască⁶.

Marii maeștri ai vieții duhovnicești s'au înălțat cu mintea de la creatură la obârșia ei și au aflat astfel, dincolo de lucrurile vizibile ale firii, cauza cea nevăzută, îndărătul ei⁷, precum și rațiunile tuturor lucrurilor, prin puterea lor de discernământ sau „dreapta socoteală”. În felul acesta, natura a devenit o carte în care cei înzestrați pot să citească, o oglindă care reflectează ceva din ființa însăși a Creatorului. Și astfel ajungem la cunoașterea puterii, a înțelepciunii și a iubirii lui Dumnezeu, adică tocmai la unele dintre atributele Sale.

Această cunoaștere primită prin descoperirea naturală, pornită de jos în sus, e ajutată de altă cunoaștere venită de sus în jos și care ne e dată prin Descoperirea dumnezeiască supranaturală. Ele au două puncte de plecare și direcții contrare, dar și o mică zonă de confluență străbătută de lumina harică. Dacă omul ar fi lăsat în puterea singurei sale rațiuni, el n'ar avea nici siguranța ideilor sale dobândite prin contemplarea naturii, nici n'ar fi ferit de unele greșeli (ca în panteism, ori animism, ori fetișism). De aceea Dumnezeu a adăugat și Descoperirea supranaturală la cea naturală.

2. Putem deci să cunoaștem ceva cu privire la Dumnezeu și anume atributele Sale. Ce sunt aceste atribute din cele expuse până acum? Ele sunt niște conluzii asupra acțiunii lui Dumnezeu, pe care noi le tragem privind cu ochii rațiunii luminate de credință, efectele lucrării lui Dumnezeu în lume. Aceste atribute precizează în chip subiectiv și analogic raporturile reale ale lui Dumnezeu cu creația Sa.

Zicem însă că aceste atribute sunt niște reprezentări „subiective” și analogice. Ba, mai mult, ele sunt atribuite lui Dumnezeu – nu arbitrar, se înțelege, deoarece Scriptura confirmă această formulare –; de unde și numele de atribute (προσόντα), spre deosebire de însușiri sau proprietăți personale (ιδιώματα) care deosebesc persoanele dumnezeiești în relațiile intratreimice (născător și purceзатор, născut și nepurces, purces) și spre deosebire de predicate (χατηγορήματα), care caracterizează pe Dumnezeu ca subiect al feluritelor lucrări în afară (Creator, Răscumpărător, Sfințitor etc.)⁸.

Stabilirea atributelor lui Dumnezeu pe calea aceasta, a urcării de la efecte la cauză, stă la temelia metafizicii. Lucrând exclusiv pe teren rațional, ca orice știință omenească, deși e o înțelepciune, ea se ridică până la pragul cerului, dar nu intră în el și privește de departe, ca și Moise la pământul făgăduinței.

De unde și mărirea și mizeria ei⁹. Asemenea ei se manifestă teologia naturală.

Teologia dogmatică face un salt mai departe. De la efectele lucrărilor ea trece la chiar aceste lucrări ale lui Dumnezeu pentru a le înțelege mai desăvârșit. În felul acesta, atributele din rezultat al unor speculații vagi, abstracte și reci, devin ceva viu, trăit, simțit, dinamic și concret. Nenumărate sunt lucrările lui Dumnezeu care străpung inima omului: Sfânta Scriptură ne vorbește despre Cuvântul lui Dumnezeu care străpunge inima omului: la despărțitura dintre suflet și duh (Evr 4, 12); și despre Duhul lui Dumnezeu care se

6 I. E. Mesoloras, Συμβολική της ὁρθodoxου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας. Τα συμβολικά Βιβλία, vol. III (Atena, 1901), p. 91.

7 Sf. Grigore de Nazianz, *Cuvântul XXXVIII*, 16.

8 Cf. Hr. Andrusos, *Dogmatica*, cit. supra, p. 46, 48.

9 Vezi J. Maritain, *Les degrés de savoir, ou distinguer pour unir* a 6-a mie, (Paris, 1932), p. 3 sq.

roagă în noi cu suspine negrăite (Rm 8, 26), fiind ca vântul care suflă de unde vrea și unde vrea (In 3, 8). Unii dintre sfinți experimentează în chip așa de obișnuit această lucrare tainică a energiilor dumnezeiești, încât nici nu concep că poate exista un adevărat creștin care să nu le trăiască, și să nu le simtă deci (Sf. Simeon Noul Teolog, de pildă). Lucrările lui Dumnezeu în natura neînsufletită se încununează astfel în chip strălucit cu cele săvârșite în omul însuși. Cât de ușor îi e oricui să tragă concluzii asupra lui Dumnezeu însuși, când „a gustat și a văzut că bun e Domnul”!

Originea atributelor lui Dumnezeu este, deci, divină și umană în același timp, obiectiv și reală, dar și subiectivă, în același timp. Pornite din lumea divină a energiilor celor necreate care învăluie ființa lui Dumnezeu într’o lumină neapropiată, ele sunt primite sau respinse, simțite mai mult sau mai puțin adânc, ori cu totala nepăsare, de sufletele atinse de ele.

3. Care e raportul acestor atribute cu însăși ființa lui Dumnezeu? Sf. Apostol Pavel ne-a dat o caracterizare desăvârșită a cunoașterii noastre despre Dumnezeu; această cunoaștere dă specificul lor, atributelor dumnezeiești, așa încât este bine s’o repetăm, deși am auzit-o mai sus de la Sf. Maxim Mărturisitorul.

Sf. Apostol Pavel arată că cunoașterea de acum e inferioară celei din lumea viitoare, când vom cunoaște față către față: „*căci acum vedem ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci față către față. Acum cunoștem în parte, dar atunci voi cunoaște așa cum am fost cunoscuți*” (1 Co 13, 12).

Apostolul Neamurilor a caracterizat astfel cunoașterea lui Dumnezeu pe care o avem aici pe pământ: ea e o reflectare a lui Dumnezeu, ca aceea a imaginii unei persoane într’o oglindă; de asemenea ea este parțială, adică fragmentară, pentru că nu putem cunoaște adâncul bogăției tainelor Lui, nici nu putem cunoaște deplin decât infinitatea Lui, care depășește cu totul cunoașterea noastră limitată. Această cunoaștere învăluită de taină, pe care o avem din Revelația naturală și mai deplină din cea supranaturală, e depășită de acea „pregustare” pe care o au unii aleși ai Domnului din „ceea ce ochiul n’a văzut, urechea n’a auzit și la inima omului nu s’a suit”!

Atributele dumnezeiești exprimă în chip analogic, incomplet și inadecvat ceea ce e Dumnezeu în Sine Însuși, în ființa Lui, deoarece această cunoaștere este formulată după efectele energiilor celor necreate ale lui Dumnezeu, sau potrivit experienței directe a acestor lucrări ale lui Dumnezeu pe care o fac cei aleși.

Se înțelege că cele descoperite de Dumnezeu prin Cuvântul Său formează piatra cea din capul unghiului a acestei cunoașteri, formulat în atribute. Dar trăirea ei îi dă o intensitate infinită ca și obiectul ei, în sufletul care s’a învrednicit de ea.

În lumina celor spuse, problema atributelor divine în raport cu Ființa lui Dumnezeu capătă mai multe nuanțe. Ele pot fi rodul unor speculații omenesti asupra efectelor lucrărilor lui Dumnezeu în lume, dar sunt mai ales descoperirea însăși a acestor lucrări în sufletul omenesc. Sunt o înregistrare succintă a unui proces și a unor lucrări care-și au începutul în paradigmele divine și care nu vor avea sfârșit în veci de veci. Temeiul lor e în lucrările dumnezeiești; ele vor să descrie fața imanentă a lui Dumnezeu care intră în raport cu lumea. Dar această fața imanentă a lui Dumnezeu, Dumnezeirea însăși în acțiune, dezvăluie într’o oarecare măsură ființa dumnezeiască. Vorbind într’o predică la Crăciun asupra cântării îngerești „Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu”, Filaret al Moscovei descrie această slavă a lui Dumnezeu, energiile Sale necreate, spunând că ea se arată în creaturile

Sale: „Dumnezeu, zice el, se bucură din veșnicie de sublimitatea slavei Sale... Slava e descoperirea, manifestarea, reflectatea, haina desăvârșirii lăuntrice. Dumnezeu se descoperă Sieiși din veșnicie prin nașterea veșnică a Fiului Său cel de o ființă și prin purcederea veșnică a Duhului Său consubstanțial și astfel unitatea Sa strălucește în Treimea Sa Sfântă de o slavă esențială nepieritoare, neschimbătoare. Dumnezeu Tatăl e Părintele slavei (Ef 1, 17); Fiul lui Dumnezeu e strălucirea slavei Sale (Evr 1, 3) și El Însuși a avut slava în Tatăl Său înainte de a exista lumea (In 17, 5); la fel Duhul lui Dumnezeu e Duhul slavei (1 Ptr 4, 14).

În această slavă proprie, Dumnezeu trăiește într’o fericire desăvârșită, mai presus de orice slavă, fără să aibă nevoie de vreun martor, fără să poată admite vreo împărțire. Dar, cum în îndurarea și în iubirea Lui infinită El dorește să comunice fericirea Sa, El ridică desăvârșirile Sale infinite și ele se dezvăluie în creaturile Sale; slava Lui se arată în Puterile cerești, se reflectează în om, îmbracă măreția lumii văzute; El o dă, iar cei pe care-i face părtași la ea o primesc; ea se întoarce la El și în această circumvoluție perpetuă, ca să spunem așa, a slavei dumnezeiești, stă viața sfântă, fericirea creaturilor”¹⁰.

Energiile cele necreate nu sunt separate nici cauzate pur și simplu de ființa dumnezeiască, ci numai distincte, deosebite de ele. „Numai în creație lucrează Dumnezeu ca o cauză, producând un nou subiect chemat să participe la plinătatea dumnezeiască, păstrând-o și mântuind-o, dăruindu-i Harul, conducându-l către scopul său ultim. În energii El există, se manifestă de-a pururea”¹¹. Are această unire – atât de intimă între ființa dumnezeiască și energii –, vreo însemnătate pentru realitatea atributelor dumnezeiești? Fără îndoială că are, fiind o temelie, mai puternică pentru realitatea acestor atribute. Dar cu aceasta nu suntem totuși îndreptățiți să socotim că Dumnezeu e determinat de vreunul dintre atributele Sale. „Toate determinările îi sunt inferioare, din punct de vedere logic, posterioare Ființei Sale în Sine, în esența Lui. Când zicem că Dumnezeu e înțelepciune, viață, adevăr, iubire, noi înțelegem energiile, ceea ce vine după esență, manifestările sale naturale, dar exterioare chiar ființei Treimii”¹².

Atributele împărtășesc deci antinomia care stăpânește însăși cunoașterea lui Dumnezeu: Îl cunoaștem și nu-L cunoaștem; Îl cunoaștem după energii, dar nu-L cunoaștem după ființă. Ele definesc pe Dumnezeu și nu-L definesc; ele determină pe Dumnezeu după lucrările Sale cele necreate, dar nu-L determină după ființa Sa, care rămâne inaccesibilă, în transcendența ei absolută.

Lipsindu-le aceste nuanțe, nu e de mirare că mulți cercetători ai adevărului s’au înșelat în decursul timpului.

Astfel, unii teologi¹³ atribuie Persoanelor dumnezeiești energiile; în acest caz „*făcându-ne părtași dumnezeieștii firi*” (2 Ptr 1, 4), am repeta oarecum unirea ipostatică, proprie Fiului, care S’a făcut Dumnezeu și om în același timp. Însă energiile cele necreate sunt emanații ale unicei ființe a lui Dumnezeu cel întreit în Persoane și nu ale Persoanelor dumnezeiești.

10 **Choix de sermos et Discours de son Eminence Mgr. Philarète**, trad. franc. de A Serpinet, (Paris, 1866), I, pp. 3-4; apud VI. Lossky, **op. cit.**, pp. 72-73.

11 VI. Lossky, **op. cit.**, p. 85.

12 VI. Lossky, **ibidem**, p. 78.

13 Z. Rosis, Σφιστημα Δογματικῆς τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας, (Atena, 1903), p. 294 sq.

În evul mediu, nominaliștii și realiștii au susținut două păreri, opuse una alteia. După cei dintâi, atributele ar introduce elemente temporale și secundare în Dumnezeu, ar desființa unitatea și simplitatea Lui și ar periclita absolutul dumnezeiesc¹⁴. La aceasta răspundem că atributele nu introduc nimic secundar și temporar în ființa dumnezeiască și nici nu ating simplitatea sau absolutul dumnezeiesc, prin faptul că ele sunt formule ale raporturilor Sale cu lumea, manifestate prin energiile Sale cele necreate, neseperate, dar distincte de ființa Lui. În sfârșit ei au mai spus că aceste atribute poartă nume deosebite dar ele nu sunt deosebite, toate identificându-se cu Ființa dumnezeiască întreagă; dar tocmai aceste atribute fac să se deosebească energiile cele necreate, între ele.

Realiștii, dimpotrivă, au susținut că atributele aduc deosebiri reale în Ființa dumnezeiască, divizând-o, oarecum, în tot atâtea părți.

Toate aceste critici au la temelia lor o altă concepție despre atribute decât aceea a Bisericii ortodoxe. Din punctul de vedere al acestei învățături autentice creștine, noi știm că atributele dumnezeiești sunt într'adevăr reprezentări subiective, însă despre niște raporturi reale, obiective ale lui Dumnezeu cu lumea însuflețită și neînsuflețită și manifestate în energiile sale cele necreate. De acest adevăr ne încredințează Sfinții Părinți. Astfel, Sf. Vasile cel Mare scrie împotriva lui Eunomiu că atributele, cu toată forma lor subiectivă sunt „mărturisiri ale atributelor adevărate ale lui Dumnezeu”¹⁵. Iar Sf. Grigore de Nisa scrie împotriva aceluiași ereziarh: „Despre ființa dumnezeiască avem numai o cunoștință înțunecată și redusă; culegem însă una suficientă din nimirile celor ce se referă la ea (περὶ αὐτῆς ἀκριβὲς λεγόμενον)”¹⁶. Iar autorul scrierilor puse sub numele Sf. Dionisie Areopagitul a scris o carte întreagă despre atributele lui Dumnezeu, numite „nume ale lui Dumnezeu”, intitulată **Despre numele divine**, însă în care Dumnezeu este numit antinomic „Cel cu multe nume” și „Cel fără nume”, arătând prin prima numire că atributele au un temei real în Dumnezeu, iar prin cea de a doua, că ele nu exprimă ființa Lui propriu zisă.

În sfârșit, adăugăm că atributele fiind o manifestare a lui Dumnezeu în afară, nu trebuiesc identificate cu ființa dumnezeiască. Ele nu pot exprima întru totul ființa dumnezeiască fiindu-i inferioare și periferice. S'a văzut mai sus că renumitul teolog rus S. Bulgakov, a căzut în greșeală interiorizând atributul Înțelepciunii, pe care-l identificase cu ființa dumnezeiască, și-l făcea astfel principiu al dumnezeirii¹⁷. Cât privește raportul dintre nenumăratele atribute, ele sunt deosebite pentru noi. E greu să facem vreo distincție între ele – în adâncul lucrărilor lui Dumnezeu Însuși, pe care ele le califică.

4. **Romano-catolicii** au o concepție cu totul deosebită despre obârșia atributelor dumnezeiești. Ei le deduc din ceea ce formează „constitutivul esenței dumnezeiești” (ființa sau infinitatea, sau intelectul etc.), „care este principiuul tuturor atributelor dumnezeiești”¹⁸. Se exclud dintre atribute actele libere ale lui Dumnezeu (ca și relațiile reale care constituiesc Treimea Persoanelor etc.), dar se mențin atributele relative la operațiile dumnezeiești¹⁹.

14 Frank Gavin, *Some aspects of contemporary greek orthodox thought*, (London, 1936), p. 96.

15 Sf. Vasile cel Mare, *Împotriva lui Eunomiu*, I, 13.

16 Sf. Grigore de Nyssa, *Trat. Împotriva lui Eunomiu*, II, Cf. Sf. Grigore de Nazianz, *Cuvântul 28*, I, 13; apud. Hr. Andrusos, *op. cit.*, p. 50, nota 3

17 Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 78.

18 R. Garrigou-Lagrange, *Les perfections divines*, extras din lucrarea „*Dieu, son existence et sa nature*”, (Paris, 1937), p. 66.

Totalitatea lor – necunoscută oamenilor –, dă cunoașterea completă a ființei lui Dumnezeu; cunoașterea aceasta este analogică. Atributele se atribuiesc lui Dumnezeu în chip **formal** și **eminent**, adică în chip desăvârșit, dacă sunt „perfecțiuni pure” (ca înțelepciunea, bunătatea, dreptatea), sau numai virtual, dacă sunt mixte (adică dacă presupun o materialitate: mișcarea, perceperea sensibilă etc., nepotrivită cu Duhul absolut...) ²⁰.

Concepția aceasta, romano-catolică, ridică câteva probleme de nerezolvat. Ea face abstracție de antinomia cunoașterii atributelor dumnezeiești în lucrările lui Dumnezeu, formulată de Sfinții Părinți: „Afirmând că cunoaștem pe Dumnezeul nostru în lucrările Sale, nu admitem că-L apropiem în însăși ființa Lui”, scrie Sf. Vasile cel Mare²¹. Căci dacă energiile Sale coboară până la noi, esența Lui rămâne inaccesibilă.

Dacă Dumnezeu e lipsit – pentru a apăra unitatea și simplitatea absolută a ființei Sale –, de fața Lui immanentă, El rămâne cu totul izolat în transcendența Lui absolută. Cunoașterea pe care o avem despre El, în acest caz, concretizată în „numele divine” sau în atributele dumnezeiești, nu mai este decât un rod al imaginației, al speculațiilor omenești. De aceea, Teologia naturală și metafizica au dezvoltat îndeosebi partea privitoare la cunoașterea lui Dumnezeu și a atributelor Sale, Revelația naturală fiind pivotul unei interpretări „sui-generis” a rațiunii, iar cea supranaturală fiind adusă numai ca să confirme ceea ce s'a prestabilit. Concepția aceasta nu mai are nici o legătură cu cugetarea patristică, care a dat dezlegare antinomiei cunoașterii lui Dumnezeu.

II. FORMULAREA ȘI ÎMPĂRȚIREA ATRIBUTELOR DUMNEZEIEȘTI

1. Cele trei căi de formulare a atributelor dumnezeiești „via afirmativa seu causalitatis, via eminentiae, via negationis”.
2. Împărțirea atributelor la Scolastici după „constitutivul formal al esenței lui Dumnezeu”, sau „atributele metafizice”; netemeinicia acestei metode după Revelația dumnezeiască.
3. Împărțirea atributelor la teologii ortodocși.
4. Critica principiilor acestor împărțiri.

Dorul de Dumnezeu a dus la stabilirea a trei căi sau metode prin care se formulează atributele lui Dumnezeu, în chip analogic cu perfecțiunile creaturilor și anume cu ale celei mai desăvârșite dintre ele, cununa cosmosului, omul. La origine, aceste trei căi nu erau metode raționale, ci metode și căi de străpungere a întunericului divin, spre a ajunge la luminișul de negrăit, printr'o trăire creștină la înaltă tensiune; cu vremea însă, ele au fost raționalizate, cu încetul.

Originea acestor căi de investire a cunoașterii lui Dumnezeu este tratatul pus sub

19 Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 2, XIV, prolog; apud R. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, supra., p. 67.

20 B. Bartmann, *Précis de Théologie Dogmatique*, cit. supra, I, p. 136.

21 Sf. Vasile cel Mare, *Epistola CCXXXIV*, (către Amfilochie), Migne, P. G. t. XXXII, col. 869 AB; cf. *Împotriva lui Eunomiu*, II, 32, P. G. XXIX, col. 648.

numele de Sf. Dionisie Areopagitul Περὶ μυστικῆς θεολογίας, (Despre Teologia tainică) și comentat de scoliile datorate Sf. Maxim Mărturisitorul sau, mai probabil, ale lui Ion Schitopolis.¹ El are ca temelie ideea pe care o exprimă în chipul cel mai desăvârșit Sf. Grigore de Nazianz: „a vorbi despre Dumnezeu e lucru mare; dar e și mai mare a te purifica pentru Dumnezeu”², ca și Evagrie Ponticul: „Dacă ești teolog, roagă-te cu adevărat; și dacă te rogi cu adevărat, ești teolog”³.

Sub influența scolasticii apusene, aceste trei căi au devenit mai ales niște mijloace raționale de cunoaștere a lui Dumnezeu; sub această formă ele au o singură calitate: aceea de a putea fi ușor înțelese de inteligența comună, discursivă.

Iată, în rezumat, în ce constau cele trei căi de investigație a tainelor supreme ale cunoașterii, numite „calea afirmației” (via affirmationis seu causalitatis), „calea eminenței sau superlative” (via eminentiae) și „calea negațiunii” (via negationis).

Calea sau metoda afirmativă pornește de la ideea de cauzalitate, sau de creație. Toate perfecțiunile din lume își au cauza și izvorul lor în Creatorul, care a privit creația „și a văzut că e bună foarte” (Fc 1, 31). Așa ajungem la atributele de existență, bunătate, frumusețe, putere, viață, înțelepciune etc. În acest sens s’a spus că Dumnezeu e „Cel cu multe nume” de cercetătorii duhovnicești.

Calea eminenței, sau superlative, are ca punct de plecare ideea că toate desăvârșirile omenești se găsesc în Dumnezeu cu totul amplificate, intensificate; oamenii pot fi buni, dar Dumnezeu e foarte bun, e bunătatea însăși, în toată intensitatea ei, la care participă și oamenii. Oamenii pot fi puternici, dar Domnul e atotputernic. Oamenii participă la viață, dar Dumnezeu e însăși viața în adevăratul sens al cuvântului etc. Cu acest înțeles se spune că Dumnezeu e „mai presus de orice nume” și toate atributele Lui trebuie afirmate „modo sublimiori”.

În sfârșit, calea negativă pornește de la contrastul între creatură și Creator. Ea cere să goleşti sufletul de tot ce e creatural, pentru ca Însuși Creatorul să se sălășluiască în el. Nu se poate atribui lui Dumnezeu nimic din ce e rău pe lume, fiindcă nu El e autorul răului; mai mult, într’un sens, nu I se poate atribui nici ceea ce e bun, ba chiar foarte bun, în lume. Astfel, dacă zicem că omul participă la viață, iar Dumnezeu este viața, nu ne-am exprimat mulțumitor, deoarece Dumnezeu nu are viață în sens omenesc, e mai presus de viață. În același sens putem spune că Dumnezeu nu e înțelepciune, ci e mai presus de orice înțelepciune, nu e esență, ci mai presus de orice esență etc. De aceea Dumnezeu a și fost numit „Cel fără de nume, anonim”, ca unul pentru care orice atribut este inadecvat.

Calea afirmativă și cea superlative a fost numită și „catafatică”, iar cea negativă, „apofatică”, (una, declarativă, alta, tainică). Cea din urmă e cu mult mai aproape de adevărul lucrurilor; ea învață pe oameni umilința limitării lor; ea precizează nuanța cunoașterii omenești. Despre aceasta, Sf. Ioan Damaschin ne învață: „Dumnezeiescul e infinit și de neînțeles și singurul lucru pe care putem să-l înțelegem e infinitatea și incomprehensibilitatea sa. Tot ceea ce spunem despre Dumnezeu în termeni pozitivi lămurește nu firea Sa, ci ceea ce înconjoară firea Sa. Dumnezeu nu e nimic din ființă, nu

1 Vladimir Losky, *Essai sur la Théologie Mystique...*, cit. supra, p. 21.

2 Sf. Grigore de Nazianz, *Cuvântarea XXXII-a*, 12, Migne, P. G. T. XXXVI, col. 188 C.

3 Evagrie Ponticul, *Cuvânt despre rugciune în 153 de capete*, nr. 60, *Filocalia* (Sibiu, 1947), p. 82.

că nu e Ființă, ci pentru că e mai presus de toate ființele, mai presus de ființa însăși. Într’adevăr, ființă și ființă cunoscută sunt de același ordin. Ceea ce e mai presus de orice cunoștință e în chip absolut de asemenea mai presus de orice esență; și, reciproc, ceea ce e mai presus de esență, e mai presus de cunoștință”⁴. Iar Sf. Grigore Palama spune în același sens: „Firea supraesențială a lui Dumnezeu nu poate fi nici exprimată, nici gândită, nici văzută – căci ea e depărtată de toate lucrurile și mai mult decât de necunoscut, fiind purtată de virtuțile cele neînțelese ale Duhurilor cerești –, de necunoscut și de negrăit pentru toți, de-a pururea. Nu există nume în acest veac și nici în cel viitor, pentru a o numi, nici cuvânt găsit pe lume și grăit de limbă, nici contact sensibil sau inteligibil, nici imagine, ca să dea o cunoaștere oarecare în privința aceasta, ci numai necunoașterea desăvârșită, care se mărturisește tăgăduindu-se tot ce e și poate fi numit. Nimeni nu-l poate numi esență sau natură într’un chip propriu, dacă cu adevărat cauți adevărul care e mai presus de orice adevăr”⁵. Apofatismul e specific Răsăritului creștin.

Aceeași greutate de a atribui lui Dumnezeu anumite atribute în chip adecvat, ridică și problema dacă acestea există în afară de legătura lui Dumnezeu cu lumea. La aceasta răspundem: temelia, adică energiile cele necreate, există veșnic ca emanații ale Ființei dumnezeiești. Dar atributele lui Dumnezeu sunt calitatea lucrărilor și puterilor Ființei dumnezeiești, păstrând același raport cu Ființa dumnezeiască întocmai, ca și energiile cele necreate și deosebind între ele aceste energii necreate. În sfârșit, mai amintim unele încercări de a se simplifica aceste trei căi reducându-le la două (reducându-se cea a cauzalității și cea a eminenței la una)⁶, ba chiar în una (contopindu-se cea afirmativă cu cea negativă)⁷. E de la sine înțeles că aceste reduceri sunt forțate.

2. Scolasticii au făcut deosebirea între „esența fizică” a lui Dumnezeu, care e totalitatea atributelor lui Dumnezeu și „esența metafizică” a lui Dumnezeu, adică atributul care stă la temelia tuturor celorlalte atribute și care caracterizează cel mai bine noțiunea de ființă a lui Dumnezeu, îl face cunoscut și-l rezumă oarecum⁸.

El se mai numește și „constitutivul formal”. S-ar părea că Descoperirea dumnezeiască confirmă această deosebire între atribute, arătând o preferință pentru unele dintre aceste atribute; dar prin faptul că aflăm o mare mulțime de nume „divine”, această impresie se dovedește a nu fi reală. Astfel, principalul nume, desemnat de însuși Dumnezeu ca atare, e Iahve („cel ce sunt”), preferat de întreaga Descoperire dumnezeiască. Dar alături de el avem: Cel Puternic (El și Elohim, Cel Prea-Înalt, Cel Sfânt, Domnul oștirilor (Sabaot), Dumnezeul Dumnezeilor, Alfa și Omega, Cel dintâi și cel de pe urmă, Iubirea etc.

Tot astfel și unii dintre Sfinții Părinți au preferat unele atribute: de pildă, Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul și Sf. Ioan Damaschin⁹ au preferat „Bunătatea”; cei mai mulți au insistat însă asupra numelui de „Iahve”, dar fără a-i atribui rolul de rădăcină, izvor al

4 Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, I, 4, P. G. t. XCIV, col. 800 AB.

5 Sf. Grigore Palama, *Teofan*, Migne, P. G., t. CL, col. 937 A; apud VI. Lossky, *op. cit.*, pp. 34-35. Pentru teologia „apofatică”, vezi cap. „Les ténèbres divines” din această carte.

6 Hr. Andrușos, *Dogmatica*, cit. supra, p. 52.

7 Toma de Aquino, apud VI. Lossky, *op. cit.*, p. 24.

8 B. Bartmann, *op. cit.*, I, p. 126.

9 Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre numele divine*, IV, 1; V, 4. Sf. Ioan Damaschin oscilează între „ființă” și „bunătate”; vezi *Dogmatica*, I, IX.

tuturor celorlalte atribute.

După epoca scolastică, însă, sistematizarea atributelor s'a făcut pe temeiul acestor atribute „metafizice” sau „constitutiv-formale” ale esenței lui Dumnezeu. Șubrezenia acestei păreri se vedește din mulțimea soluțiilor pe care le-au dat atât scolastici cât și teologii care au urmat. Astfel, nu au stabilit același „atribut metafizic” nu numai școlile diferite, dar chiar membrii aceleiași școli. De pildă, Toma de Aquino a dat înființare ființei, aseității; Duns Scot, infinității, iar alți tomiști și neo-tomiști ca Ioan al Sf. Toma, Gonnet, Billuart, A. Gardeil ș.a., intelectului¹⁰. (Amintim în treacăt că și unii filozofi au dat astfel de soluții. Pentru Platon, atributul metafizic e ideea binelui, pentru Aristot „actul pur”, pentru Ch. Secrétan, libertatea¹¹ ca și pentru E. Boutroux¹² ș.a., de altfel).

Ca urmare, manualele romano-catolice de Teologie Dogmatică împart, în general, atributele în atribute ale ființei și în atribute ale acțiunii dumnezeiești, care derivă tot din ființa dumnezeiască¹³. Excepții sunt destule, însă¹⁴; iar în ce privește apartenența atributelor la o grupă sau alta, ea diferă de asemenea și la romano-catolici.

3. Se poate constata menținerea în virtutea inerției, probabil, a acestor atribute principale, a acestor „matrice”, „mumă” ale celorlalte în unele tratate de Dogmatică ortodoxă, până în vremea noastră. Dar nici Sfânta Tradiție, nici amintirea cu totul întâmplătoare a unora dintre atribute de către un Fotie (aseitatea)¹⁵, sau de către Sf. Grigore Palama¹⁶, nu o îndreptățește nicidecum.

Lui **Teofan Procopovici** i se datorește stagnarea acestei direcții luate de acest capitol al Teologiei Dogmatice. Exemplul său a fost urmat și de alți teologi ruși, care au neglijat-o ca oțioasă (**Teofilact Gorsky**, **S. Lebedinsky** etc.).

Dar Macarie, plecând de la ideea că spiritualitatea lui Dumnezeu desemnează firea dumnezeiască în chipul cel mai desăvârșit, împarte atributele lui Dumnezeu în: a) atribute ale esenței lui Dumnezeu; b) atribute ale intelectului dumnezeiesc; și c) atribute ale voinței dumnezeiești¹⁷.

Filaret Gumilevsky face să derive atributele dumnezeiești tot din spiritualitatea lui Dumnezeu, împărțindu-le în proprietățile existenței lui Dumnezeu și proprietățile vieții lui Dumnezeu.

Antonie Amfiteatrov socotește ființa și spiritualitatea drept atribute principale și, identificând spiritualitatea lui Dumnezeu cu viața Lui, împarte atributele în atributele Ființei dumnezeiești și ale vieții dumnezeiești și în sfârșit cele comune Ființei și vieții lui Dumnezeu.

Malinovsky a dat o împărțire care, cu puține modificări, va fi însușită de Iosif

10 R. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, pp. 42-44.

11 Ch. Secrétan, *La Philosophie de la liberté*; apud R. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, pp. 44-45.

12 E. Boutroux, *Contingence des lois de la nature*, apud R. Garrigou-Lagrange, *Les perfections divines*, p. 76 sq.; B. Bartmann, *Précis de Théologie Dogmatique*, t. I, p. 138 sq., 154 sq.

13 Vezi R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, (Paris 1937).

14 Iată una dintre cele mai interesante: 1. atribute metafizice; 2. atribute fizice; 3. atribute morale; vezi canonicul F. Verhoelst, *Dogmatique*, et. a III-a, (Bruxelles, Paris, 1930), p. 149 sq., 158 sq., 170 sq.

15 Fotie, *Către Amfilochie*, chestiunea XC, Migne, P. G. t. CI, col 569.

16 Sf. Grigore Palama, *Capetele fizice și teologice*, 34, Migne, P. G., LI, col. 1141 D.

17 Macarie, *Théologie Dogmatique orthodoxe*, trad. de un rus, (Paris, 1860), vol. I, p. 118 sq.

Olariu și Mihălcescu. El privește ca atribute de temelie infinitatea și spiritualitatea.

Zicos Rosis socotește absolutul sau infinitul ca esența lui Dumnezeu, care se determină mai bine în cele trei Persoane, după caracteristicile cărora el împarte atributele în fizice, logice și morale¹⁸.

Hr. Andrusos combate părerea predecesorului său, că absolutul sau infinitatea, (ca, de altfel, și alte atribute, ca iubirea, ori personalitatea), pe care le aduc alții etc., ar fi atribute metafizice. Apoi adoptă exact împărțirea amintită a lui Rosis (în fizice, logice sau intelectuale și morale)¹⁹.

Iosif Olariu²⁰ adoptă infinitatea și spiritualitatea lui Dumnezeu ca temelie a Ființei dumnezeiești.

Profesorul Ioan Mihălcescu a dat o împărțire asemănătoare²¹.

4. Cu excepția împărțirii adoptate de Rosis și, după el, de Andrusos, toate celelalte împărțiri privesc principiul dezvoltat de scolastici al unor atribute principale sau de temelie ale Ființei dumnezeiești, din care derivă toate celelalte.

Din expunerea lor se poate ușor constata că nici unul dintre aceste atribute „metafizice” nu poate juca acest rol de „mumă” sau „matrice” a tuturor celorlalte atribute.

De asemenea este chiar de prisos să mai amintim că nu se poate primi ideea dezvoltată de scolastici, și anume că suma tuturor atributelor ne dă esența dumnezeiască însăși, – care, după Sfinții Părinți și după Sfintele Scripturi, rămâne necunoscută –, după cum e bine să nu uităm că mulțimea perfecțiunilor dumnezeiești nu va putea fi niciodată cuprinsă de Teologie.

În ce privește fondul problemei, criteriile atributelor dumnezeiești, se știe că unii teologi romano-catolici insistă asupra adevărului că Ființa absolută, a lui Dumnezeu, nu poate avea atribute care ar presupune o compoziție în Dumnezeu²².

Teologia scolastică, nefăcând deosebire între ființă și lucrările dumnezeiești, se contrazice admitând deosebirea în această ființă simplă, absolută, a o mulțime de atribute (a căror totalitate o vedem); iar această contrazicere e accentuată de faptul că se deosebesc însă și acele atribute metafizice de celelalte... Totul e construit pe rațiune, fără nici o bază a Revelației.

Concepția creștină ortodoxă admite mulțimea lucrărilor emanate din unica ființă dumnezeiască și, implicit, și mulțimea atributelor corespunzătoare lor. Dar nu poate face o deosebire între aceste atribute, socotindu-le pe unele mai însemnate decât altele. Această judecată depășește puterile rațiunii omenești sau rămâne cu totul subiectivă, ca opinie teologică, particulară, a cutărui teolog.

Totuși, o împărțire își are rostul ei, mai ales din punct de vedere al folosului ei practic, pentru studiu. În cazul când se face această împărțire – și, precum am spus, e necesară –, e bine să se țină seama de caracterul analogic al atributelor dumnezeiești și, în loc să se evite analogia cu perfecțiunile omenești, dimpotrivă, să se ia ca punct de plecare, deoarece altfel ajungem fără să vrem tot la acest punct de vedere. Dar trebuie, în

18 Z. Rosis, *op. cit.*, p. 297 sq.

19 Hr. Andrusos, *op. cit.*, p. 51 sq.

20 Iosif Olariu, *Dogmatica*, (Caransebeș, 1907), pp. 69-75.

21 I. Mihălcescu, *Manual de Teologie Dogmatică*, ed. a III-a, București, 1932), pp. 72-85.

22 B. Bartmann, *op. cit.*, I, p. 131.

același timp, să se țină în cel mai înalt grad seama de Descoperirea dumnezeiască și de experiența dumnezeiescului. Altfel expunerea lor deviază în simple înșirări de raționamente seci, fără vreo legătură cu viața omului îndumnezeit și fără legătură cu Dumnezeu Însuși.

În ce privește atributele socotite ca „metafizice”, s’a observat că ele se formulează în chip speculativ, rânduindu-se celelalte atribute în jurul unei idei centrale (ca spiritualitatea, intelectualitatea, personalitatea, aseitarea, viața, iubirea) etc., sau empiric, după unele principii deosebitoare, ca „absolute, relative”, „pozitive, negative”, „quiescente și active” etc.

Astfel, spiritualitatea lui Dumnezeu, ca și intelectualitatea, nu pot fi concepute decât ca adjective pe lângă o ființă pe care o determină și care cuprinde în sine un atribut superior lor (aseitatea). Personalitatea nu poate fi o însușire, un atribut. Aseitatea nu poate cuprinde decât o mică parte dintre atribute, iar posesiunea plinătății vieții are o sferă și mai redusă, ca și iubirea; acestea din urmă sunt comune și oamenilor.

Cât despre celelalte împărțiri amintite, de ordin empiric și nu speculativ, nu îndeplinesc nici ele rolul ce li se acordă. Astfel, absolutul e un fel de formă, de cadru potrivit celorlalte atribute, dar independentă de ele, ca și personalitatea. „Atributele pozitive” și cele „negative” ca și cele „quiescente și active” nu pot fi nici ele primite, căci prima categorie se întrepătrunde, iar a doua e falsă, întrucât, în concepția ortodoxă, și atributele sunt rezultatul lucrărilor dumnezeiești.

Din punctul de vedere care interesează, adică al unei împărțiri mai ușoare și pe temei analogic, cea dată de Z. Rosis și apoi de Hr. Andrusos²³ e cea mai acceptabilă.

Pe aceasta o vom prezenta, cu oarecare modificări însă.

III. ATRIBUTELE NATURALE

Enumerarea atributelor naturale ale lui Dumnezeu: 1.

Aseitatea. 2. Spiritualitatea lui Dumnezeu. 3. Atotprezența.

4. Veșnicia. 5. Neschimbabilitatea. 6. Atotputernicia.

Atributele naturale sunt cele pe care le formulăm, ca fiind mai specifice firii lui Dumnezeu, privind, însă, natura înconjurătoare, deci, în primul rând pe temeiul Descoperirii naturale și apoi pe al celei supranaturale. Ele învăluie concepția noastră despre Dumnezeu în nimbul absolutului și al infinitului; acestea determină atributele Lui în raport cu spațiul, cu timpul și cu forțele cosmice, și anume în contrast cu ele. Căci Dumnezeu este „absolut”, adică dezlegat de orice legături care-L țin în dependență de ceva. (Și mitologia greco-romană ținea pe zei în dependență de acea μοίρα, fatum, destin). Cugetarea autentic creștină a accentuat însă libertatea spiritului, care dezleagă pe credincios de toate legăturile trupesti și sufletești, făcându-l să trăiască dincolo de timp și spațiu, făcându-l să preguste de aici, de jos, ceva din viața veșnică, a Spiritului absolut.

O nuanță a absolutului o redă acest Spirit absolut, aseitatea Lui, precum și nemărginirea Sa, adică starea lui Dumnezeu de nelimitare în timp, spațiu și putere.

23 Hr. Andrusos, *op. cit.*, p. 53.

Astfel, întinderea spațiilor cosmice dă vârtej imaginației omenești și totuși, ele sunt finite. Cine poate cuprinde noțiunea de infinit, ori pe cea de absolut? Ele sunt inadecvate minții omenești; „Finitum Infiniti non est capax!”. Și totuși, prin darurile primite de om de la facere, spațiile cosmice s’au micșorat, viața omenească însăși se poate prelungi, iar forțele oarbe ale naturii sunt din ce în ce mai mult puse în slujba progresului omenirii.

Din punctul de vedere al desăvârșirii lăuntrice, Dumnezeu Însuși ne cheamă la starea de „fii ai Săi” și „dumnezei după Har”, la viața dumnezeiască, la sfințenia și propria-i desăvârșire: „Fiți sfinți precum Eu Însumi sunt sfânt” (Lv 11, 44). „Fiți desăvârșiți, precum Tatăl vostru cel ceresc desăvârșit este!” (Mt 5, 48).

De aceea, nu e de mirare că omul se poate învrednici de a-L cunoaște, prin ajutorul lui Dumnezeu Însuși, care-l ridică la starea de prieten, ba se și descoperă în lumina cea nearopiată făcând ce e limitat, capabil să cunoască infinitul: **Finitum capax Infiniti!**

Atributele naturale sunt acelea pe care le formulăm, precum am spus, privind natura înconjurătoare, și în contrast cu însușirile ei, pe temeiul Descoperirii naturale, deci, în primul rând și apoi pe al celei supranaturale.

Astfel, în lumea creată domnește legea cauzalității; Dumnezeu însă nu e cauzat de nimeni și nimic; deci I se atribuie **asietatea**. În lume predomină materia; Dumnezeu e Duh, Duh absolut; deci I se atribuie **spiritualitatea**.

În lume totul e mărginit și relativ; Dumnezeu e nemărginit și absolut: privitor la spațiu (e aspațial și supraspațial, deci are **atotprezența**), privitor la timp (e atemporal, supratemporal, deci are **veșnicia**) și privitor la putere (are **atotputernicia**). În lume totul e trecător, numai Dumnezeu rămâne în veșnicie același, deci are **neschimbabilitatea**.

Într-un cuvânt, se poate afirma că atributele naturale ale lui Dumnezeu, adică privind firea Sa, accentuează **unicitatea** Creatorului.

1. **Aseitatea** (aseitas, ens-a-se, αὐτοσύνα) se întâlnește ca termen pentru prima dată la scolastici¹, dar cuprinsul său umple Descoperirea dumnezeiască. Ea înseamnă că ceva își are existența de la sine și stă prin sine. Prin aceasta noi afirmăm că Dumnezeu există de la Sine și prin Sine și că nu are o cauză în afară de Sine, El Însuși fiind propria-I cauză. Mai mult, El e plinătatea ființei și a vieții, deoarece El condiționează existența tuturor celor văzute și celor nevăzute. De aceea Însuși Domnul descoperă numele Său ca nume care implică existența, viața în toată plinătatea ei, Iahve, ὁ ὢν „Cel ce sunt” (Is 3, 14). Căci El e Alfa și Omega, Cel ce a fost, Cel ce va fi, începutul și sfârșitul (Ap 1, 8; 22, 13). Nenumărate au fost comentariile Sfinților Părinți asupra acestui cuvânt din Is²; unul dintre cele mai frumoase și mai cuprinzătoare este, fără îndoială, acela al Sf. Grigore de Nazianz, din care amintim următoarele cuvinte: „Dumnezeu era și va fi de-a pururi, sau mai curând este de-a pururi. Căci era și va fi sunt secțiuni ale timpului și ale firii trecătoare; cât despre El, e cel care e mereu (ὁ δὲ ὢν αἰεὶ) și astfel se numește El, când vorbește către Moise pe munte. Căci cuprinzând totul în El, El are ființa (τὸ εἶναι) ființa fără început și fără sfârșit, ca un ocean infinit și fără limita ființei (πῆλαγος οὐσίας ἀπειρον καὶ ἀόριστον)”³. Iar Fer. Ieronim a sintetizat în aceste cuvinte tâlcuirile patristice ale numelui divin care exprimă atributul

1 Anselm de Canterbury, *Monologion*, VI.

2 Cf. și Isaia, 41, 4; 41, 6; 48, 12; Psalmul 89, 2 etc.

3 Sf. Grigore de Nazianz, *Cuvânt*, XXX, 18, Teol. Migne, P. G. XXXVI, col. 625.

aseității: „Deus vero qui semper est, nec habet aliunde principium, et ipse sui origo est, suaeque causa substantiae” („Dumnezeu, însă, care există de-a pururi, nu-și are principiul din altă parte, ci își este El Însuși obârșia și cauza substanței Lui”⁴).

2. **Spiritualitatea** lui Dumnezeu și-a disputat întâietatea cu alte atribute în concepția creștină.

Spiritul face specificul obiectului credinței religioase. Să nu vedem pe Dumnezeu și totuși, să-L simțim mai aproape de noi decât oricine pe lume – „interior me ipso”, zicea Fer. Augustin; să fim înconjurați, condiționați, strâmtorați, numai în materie și totuși să experimentăm clipă cu clipă adevărul că numai întrucât trăim în comuniune strânsă cu Cel nevăzut, trăim cu adevărat sau, după cuvântul Apostolului Neamurilor, să experimentăm că „în El ne mișcăm, trăim și existăm”, căci „dintr’însul, întru Dânsul și printr’însul sunt toate”⁵; să știm că viața aceasta în trup nu e decât pregătirea și condiționarea celei cu duhul; să știm că spațiile infinite care despart pământul cel văzut de Cerul cel nevăzut nu sunt goale, ci pline de duhurile cele nevăzute, îngeri și suflete, ce și-au părăsit haina cea de lut; și să mai știm, în sfârșit, că Duhul absolut umple cerul și pământul cu slava Sa, că e veșnic absent și veșnic prezent, iată antinomia condiției noastre de oameni pământești și cerești, în același timp, „ilici” și „pnevmatici”.

Spiritualitatea lui Dumnezeu este, poate, atributul lui Dumnezu cel mai ușor de stabilit dar cel mai greu de experimentat. Numai pe culmile vieții duhovnicești se poate înțelege cuvântul necuprins de păgâni și mai greu de cuprins pentru iudei: „*Duh este Dumnezeu*” (In 4, 20). Un anume creștinism nu experimentează prezența inefabilă a Duhului absolut; antropomorfismul evlaviei Sale nu poate fi decât în chip abstract și teoretic depășit. Dar Descoperirea dumnezeiască năzuiește să înalte din ce în ce mai mult pe credincios, înduhovnicindu-l din ce în ce mai mult, învățându-l să deosebească materia de Duh din ce în ce mai mult și să trăiască din ce în ce mai mult după Duh și nu după materie, devenind omul duhovnicesc descris de Sf. Apostol Pavel (Ga 5) și care știe să se închine lui Dumnezeu, în Duh și în Adevăr (In 4, 20 sq.).

Sf. Grigore de Nyssa insistă asupra condiției materiei. Ea e compusă și sortită descompunerii; pe când Duhul absolut este și rămâne simplu; nelimitat de timp și spațiu, de puteri cerești și pământești, condiție absolută a libertății (căci „*Duh este Domnul și acolo unde este Duhul Domnului e și libertatea*” (2 Co 3, 17) și Tată al Duhurilor (Evr 12, 4), înzestrat cu personalitate și cu toate facultățile, analoage celor omenești⁶).

Există spirite limitate, cum e sufletul nostru, (care iau forma trupului), cum sunt duhurile celor adormiți și îngerii. Dar există și Duhul absolut, care umple universul cu slava Lui, fără să se confunde cu lucrarea mâinilor Lui (împotriva antropomorfismului și a panteismului).

3. **Atotprezența lui Dumnezeu**, ale cărui calități sunt ca și la celelalte două atribute care urmează, absolutul și infinitatea, se manifestă prin aspațialitate, prin supraspațialitate și prin pretutindenitate. Dumnezeu e aspațial, fiindcă este Duhul absolut, care creează spațiul, îl umple dar nu e cuprins și măsurat, de el, nu e limitat de

4 Fericitul Ieronim, *Epistula ad Eph.*, II, 3, 14, Migne, P. L. XXVI, col. 488.

5 *Fapte*, 17, 28 și *Romani*, 11, 35-36.

6 *Tesaloniceni*, 1, 9; *1 Timotei* 6, 17; *2 Corinteni* 3, 3; *Ioan* 4, 26; 6, 58 etc.

el. În acest sens spune Sf. Apostol Pavel că „*Dumnezeu, care a făcut lumea și tot ce este pe lume și care este Domnul cerului și al pământului, nu locuiește în temple făcute de mâini omenești*” (FA 17, 24).

Dumnezeu nu este însă aspațial în sensul deștilor, care-L izolau de lume, în transcendența Sa, ci în sensul că nu intră în cadrele spațiului.

Dar Dumnezeu nu e numai aspațial, ci și supraspațial, adică e mai presus de spațiu, care e creat de El, îl stăpânește și-i depășește legile (dislocarea) și dimensiunile lui: „*Cerul e tronul Meu și pământul așternutul picioarelor Mele*”, zice Domnul; „*ce casă Îmi veți zidi voi?*” (Is 66, 1).

În sfârșit, Dumnezeu este pretutindeni. Psalmistul a exprimat într-un chip empiric pretutindenitatea lui Dumnezeu, scriind inspiratele cuvinte: „*Unde voi fugi de la Duhul Tău și de la fața Ta unde mă voi duce? De mă voi sui în cer, Tu acolo ești, de mă voi coborî la iad, Tu de față ești. De-mi voi lua aripile și mă voi sălășlui în fundul mării, și acolo mâna Ta mă va conduce și mă va povățui dreapta Ta*” (Ps 127, 7-8).

Iar Mântuitorul învață pe femeia samarineană cum că Dumnezeu fiind Duh, este pretutindeni prezent, deci închinarea se poate face peste tot pământul, în Duh și în Adevăr (In 4, 20-24).

De altfel și acest atribut depășește puterea noastră de înțelegere; căci în ce chip putem concepe pretutindenitatea lui Dumnezeu, fără să cădem în panteism? Sf. Ioan Hrisostom a exprimat această gândire antinomică, spunând: „Știm că Dumnezeu e prezent pretutindeni, dar nu înțelegem cum, pentru că nu cunoaștem decât o prezență sensibilă și nu ne e dat să înțelegem ființa lui Dumnezeu. Fără a voi să intrăm în subtilități în această privință se cade să primim un asemenea mod al însăși prezenței lui Dumnezeu, încât să fie vrednic de El și spornic pentru evlavia noastră”⁷.

S’au dat niște cadre logice mai întinse prezenței lui Dumnezeu, pentru a o explica mai amănunțit. Astfel, Sf. Grigore cel Mare a dat nucleul unei explicații a prezenței lui Dumnezeu, deosebind **prezența substanțială** (per essentiam), care e cea mai însemnată, de cea **dinamică** (per potentiam δυναμει) și de cea **ideală** sau **intelectuală** (per scientiam). (Dar dacă modul prezenței lui Dumnezeu e cel esențial, acțiunea Lui în univers se săvârșește în felurite chipuri). Un mod deosebit al prezenței dumnezeiești e acela al prezenței harice, perceptibilă numai celor ce au ochii credinței și anume, în felurite grade; altul e acela al prezenței în Euharistie⁸. Distanța pe care Ortodoxia răsăriteană a stabilit-o între ființa și lucrarea lui Dumnezeu ne lămurește posibilitatea prezenței divine în sufletul credinciosului și modurile ei.

Protestanții vechi au numit atotprezența lui Dumnezeu **adiastasi** (apropiere nemijlocită) și **sinusie** (împreună cu ființa), după *Fapte* 17, 27. Iar scolasticii au insistat asupra prezenței lui Dumnezeu în lume cu ființa, excluzând prezența cu puterea; aceasta se explică prin faptul că lucrările lui Dumnezeu sunt neînsemnate pentru apuseni, energiile Sale fiind create, după concepția lor.

4. **Veșnicia** e atributul lui Dumnezeu în raport cu timpul, care înregistrează schimbarea, succesiunea. Dumnezeu nu e supus însă nici unei schimbări în timp, nu e

7 Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia a XII-a asupra Epistolei către Evrei*.

8 B. Bartmann, *op. cit.*, I, pp. 151-152.

supus timpului, după cum nu e supus spațiului. E supratemporal și raportul dependență este invers față de al oamenilor cu timpul: Timpul e în dependență de El.

Pe când noi intrăm în timp și apoi în veșnicie fără voia noastră, Dumnezeu creează timpul odată cu creația și-l sfârșește porivit sfatului voii Lui.

În veșnicie, care depășește puțința de înțelegere omenească, participând la infinitatea, neschimbabilitatea și absolutul Creatorului, timpul are o valoare relativă ca durată: „Înainte de a se fi făcut munții și de a se forma pământul și lumea, din veac și până în veac, Tu ești..., că o mie de ani în fața Ta sunt ca ziua de ieri, care a trecut...”⁹.

Și totuși, cât de prețioasă e fiecare clipă pentru cel ce a intrat în timp: de acest trepăd trecător depinde veșnicia fiecăruia. El simte că timpul însuși a căpătat o aureolă unică, s'a sfințit prin petrecerea în el a Celui fără început și fără sfârșit. În același timp el știe că, în mod ideal, el a coexistat cu Dumnezeu din veci, în paradigmele divine. El participă astfel într-un mod deosebit la veșnicia lui Dumnezeu.

Veșnicia a fost înfățișată de Fer Augustin ca un prezent neconținut, ca un „nunc stat”, ca imobilitatea într-o neconținută mișcare, ca salcia la malul apei, plecată peste ea¹⁰.

Dumnezeu creează timpul și-l umple, fiind veșnic prezent în el și veșnic deasupra lui: „Cel ce este și Cel ce era și Cel ce va să vină” (Ap 1, 4). Avem permanența unui subiect neschimbător: „Cu privire la noțiunea experimentală a timpului, această permanență se concretizează sub imaginea unei clipe indivizibile care nu vine, nici nu trece și care ar fi simultană tuturor clipelor fugitive ale duratei sensibile, pe scurt, sub imaginea unui veșnic prezent”¹¹.

5. În strânsă legătură cu veșnicia lui Dumnezeu e **neschimbabilitatea** Lui. El nu se schimbă nici în ființa Lui, nici în hotărârile Lui. Sfânta Scriptură dă o mărturie precisă despre acest atribut: „La Dumnezeu nu este schimbare, nici umbră de mutare”¹²: E liniștea veșnică și neschimbată, marele ideal al măștrilor vieții duhovnicești.

Și totuși, chiar în Cartea Sfântă se vorbește de o schimbare de atitudine a lui Dumnezeu față de păcătoși; prologul Cărții Judecătorilor, cartea profetului Amos și altele sunt exemple clasice din acest punct de vedere. Acceptând teoria aristotelică, scolastică, după care Dumnezeu e „actus purus”, adică nu are în El potențe care, trecând în act, să aducă schimbări, Dumnezeu e înfățișat ca o ființă care nu participă la viața lumii, menținându-se de-a pururi în fericirea și neschimbarea dumnezeiască.

Unul dintre Sfinții Părinți a explicat astfel această concepție¹³:

„Dumnezeu este bun, fără patimă și neschimbăcios. Iar dacă cineva găsește că e rațional și drept ca Dumnezeu să nu se schimbe, dar tocmai de aceea întreabă nedumerit cum se bucură de cei buni și se întoarce către cei răi, sau se mânie pe cei păcătoși, iar slujit fiind se milostivește, să i se răspundă că Dumnezeu nici nu se bucură, nici nu se mânie, căci bucuria și întristarea sunt patimi; nici nu primește daruri, că atunci s-ar birui de plăcere. Nu e îngăduit să socotim pe Dumnezeu bun sau rău, din lucruri omenești. El

9 Psalmul 89, 2 sq.; cf. II Ptr 3, 8.

10 Fericitul Augustin, *Confessiones*, XI, 16; *De vera religione*, cap. XLIX.

11 Canonul F. Verhoelst, *Dogmatique*, p. 156.

12 Iacob 1, 17 și Psalmi 101, 26-27.

13 Sf. Antonie cel Mare, *Învățăături despre viața morală a oamenilor și despre buna purtare*, în *Filocalia*, vol. I, (Sibiu, 1946), nr. 150, pp. 30-31.

este numai bun și numai folositor și nu vatămă niciodată. În felul acesta, El este întotdeauna la fel. Iar noi rămânând buni, pentru asemănare ne unim cu Dumnezeu și făcându-ne răi, pentru neasemănare ne despărțim de Dumnezeu. Trăind întru virtute, suntem ai lui Dumnezeu, iar făcându-ne răi, ne facem nouă vrăjmași pe Acela ce nu se mânie în deșert. Păcatele noastre sunt acelea care nu lasă pe Dumnezeu să strălucască în noi, ci ne leagă cu demonii ce ne chinuiesc, iar când prin rugăciuni și faceri de bine primim dezlegare de păcate, prin acestea nici nu slujim, nici nu schimbăm pe Dumnezeu, ci prin faptele și întoarcerea noastră spre Dumnezeu, vindecând păcatul nostru, ne bucurăm iarăși de bunătatea Sa. Încât este tot una a zice că Dumnezeu își întoarce fața de la cei răi, sau că soarele se ascunde de cei fără vedere”.

Problema e susceptibilă de o nuanțare mai adâncă: nu se schimbă Dumnezeu în străfundurile ființei Lui, dar totuși, Scriptura spune că „S'a căit”; nu se schimbă și totuși s'a întrupat. Nu se schimbă în liniile mari ale planului Său față de omenire, fiindcă ele rămân în veci aceleași; dar se schimbă, potrivit sfatului voii Sale, din veșnicie, după ce omul însuși s'a schimbat, pentru că, analogic, omenește vorbind, alta e atitudinea Lui față de păcătos, alta e față de același păcătos pocăit. Scopul Lui se urmărește mai departe pe aceeași linie: comuniunea de viață și de fericire dumnezeiască. Dar evlavia creștină n'a văzut niciodată în Dumnezeu o ființă indiferentă la căderile și ridicările propriului copil, căci altul e duhul evanghelic. Un Dumnezeu și Părinte al tuturor, despre care Evanghelia spune că nu se clatină un fir de păr de pe capul nostru fără de știrea Lui, nu poate fi cuprins în formule rigide, ci numai în formule antinomice.

De aceea amintim aici și unele păreri, care-și deschid astăzi calea în gândirea ortodoxă, în această privință. Astfel, un filozof creștin a spus: „Sistemele teologice creștine au elaborat asupra lui Dumnezeu o doctrină folosind categoriile gândirii filozofiei grecești. Așa, doctrina asupra lui Dumnezeu, ca act pur necuprinzând în El însuși nici o potențialitate, e în întregime întemeiată pe Aristot. Nu din Biblie, nici din Revelația creștină a scos teologia creștină învățătura despre un Dumnezeu imobil, satisfăcut și static, ci din Parmenide, Platon și Aristot. Statica ontologiei grecești a lăsat amprente sale în această Teologie. Dumnezeu imobil, Dumnezeu ca act pur, e un concept de Dumnezeu și nu un Dumnezeu viu. Doctrina teologică predominantă scoate din Dumnezeu orice viață interioară, tăgăduiește în El orice proces, îl asimilează unei pietre imobile. Dumnezeul Bibliei și a Apocalipsei nu prea e așa. El e plin de viață lăuntrică și dramatică. Există mișcare în El. Dumnezeu, care suferă pedeapsa Crucii și Patimile, oferind jertfa iubirii, e un Dumnezeu mobil, și nu imobil. Augustin însuși recunoaște în Dumnezeu oarecare mișcare. Louis de Blois definea pe Dumnezeu ca un martir singuratic și neînțeles și avea mai curând el dreptate decât... Toma de Aquino. Imensa însemnătate a lui Böhme e de a fi introdus în concepția despre Dumnezeu, după dominația filozofiei grecești și a filozofiei medievale, cu concepția lor statică un principiu dinamic; de a fi văzut, cu alte cuvinte, o viață lăuntrică în Dumnezeu, un tragic, propriu oricărei, vieți”¹⁴.

Aceste idei, deși par în contradicție cu învățătura tradițională, merită să fie meditate, având sprijinul Scripturii și al trăirii religioase și arătând pe Părintele ceresc îmbrățișând cu dragoste pe fiul risipitor, care se întoarce la El.

14 Iacob Böhme, *Mysterium magnum*, trad., cu note și o Introducere de Nicolae Berdiaev, (Paris, 1945), vol. I; din Introducere, p. 11.

6. **Atotputernicia** este atributul lui Dumnezeu care stabilește un raport între puterea Lui și forțele cu care El însuși a înzestrat întreaga creație. El arată că puterea lui Dumnezeu nu e mărginită de nimic.

Raportul dintre voință și putere este altul decât la om. Pe când la acesta, voința e mai mare decât puterea, la Dumnezeu puterea e în armonie cu voința, căci poate face tot ce, vrea: „Dumnezeu, zice Sf. Ioan Damaschin, poate cât vrea, dar nu vrea câte poate; căci poate pierde lumea, dar nu vrea”¹⁵. E ceea ce au spus și alți Sfinți Părinți (Multa potest Deus et non vult; nihil autem vult quod non potest”, scrie Fer. Augustin¹⁶, de pildă). E o impietate, de altfel, numai gândul că ar putea face ceva rău; faptul acesta nu e o limitare a puterii Lui, deoarece El nu voiește răul, (fapt care ar contrazice esențial voia Lui de tată iubitor, care nu voiește moartea păcătosului, ci să se îndrepte și să fie viu).

În această ordine de idei, Fer. Augustin zice: „Non ego dico quanta non possit: non potest mori, non potest peccare, non potest mentiri, non potest falli, tant non potest, quae si posset, non esset omnipotens”¹⁷.

Capodopera atotputerniciei dumnezeiești este creația: „*A zis și s'a făcut, a poruncit și s'a zidit*” (Ps 32, 9). Ea constituie cea mai însemnată descoperire a lui Dumnezeu de Dumnezeu prin puterea Lui”, a zis Fer. Augustin¹⁸.

ATRIBUTELE INTELECTUALE ȘI ATRIBUTELE MORALE

Introducere despre persoană, cunoaștere și voință. A.

Atributele intelectuale: 1. Atotștiința. 2. Atotînțelepciunea.

B. Atributele morale: 1. Sfințenia. 2. Dreptatea. 3. Iubirea.

Expunerea acestor două categorii de atribute este precedată în unele tratate mai noi de Teologie Dogmatică ortodoxă, (Rossis, Andrutos), de câteva cuvinte lămuritoare asupra legăturii stricte dintre caracterul personal al lui Dumnezeu și atribute, ca și de rolul voinței din acest punct de vedere. Și este potrivită și folositoare această precizare, ținând seama de faptul că deși materialul prelucrat de intelect ține de natură, totuși persoana este cea care imprimă caracterul ei deosebit acestei prelucrări; de asemenea, deși puterea voinței vine de la natura omului, totuși actul de a voi are în el ceva personal.

Unii dintre filozofi (ca Spinoza, de pildă), au tăgăduit lui Dumnezeu caracterul de persoană, pentru că ar limita ființa absolută a lui Dumnezeu în două feluri: mai întâi întrucât ar pune pe Dumnezeu, în chip arbitrar, antropomorfic, în rândul ființelor mărginite și apoi, întrucât caracterul de persoană ar implica ipso facto existența altor persoane care L-ar mărgini.

Dar evlavia creștină postulează cu putere caracterul personal al lui Dumnezeu.

15 Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica* cit., p. 66; vezi H. Andrutos, *Dogmatica...*, cit., pp. 65-68, pentru tot acest paragraf.

16 Fericitul Augustin, *Enchiridion, sive de spe fide et charitate*, cap. XCV.

17 Fericitul Augustin, *De Symbolo*, III; *De civitate Dei*, V, 10, 1.

18 Idem, *ibidem*.

Nu putem avea legături sufletești, nu putem avea o comuniune sufletească adâncă, decât cu o persoană. Am văzut în capitolele de mai înainte, că concepția despre un Dumnezeu nemișcat face ca să se piardă caracterul părintesc, evanghelic, face din Dumnezeu o ființă care inspiră exclusiv teamă, îl îndepărtează de noi. Tot astfel, dacă Dumnezeu n'ar fi o persoană, ar fi lipsit de ceea ce-l face accesibil, apropiat pietății creștine; ar fi un Dumnezeu după conceptul de Divinitate al panteiștilor.

Persoana e un subiect care are conștiința de sine, cugetă și se determină pe sine, deosebindu-se de alte persoane asemenea. Această conștiință de sine, această cugetare și autodeterminare nu exclude celelalte atribute expuse până acum și postulează pe cele pe care le vom expune mai departe.

De pildă, faptul de a fi „persoană” nu exclude atributul nemărginirii, pe care îndeosebi îl vizează panteiștii, dat fiind că nu e vorba de o persoană omenească, ci de Persoanele dumnezeiești, care există în chip necesar, nu ca alte persoane omenești.

E vorba despre Creatorul cerului și al pământului, al celor văzute și nevăzute, și deci și al persoanelor omenești și nu de Persoane dumnezeiești printre alte persoane omenești.

Cugetarea și voința lui Dumnezeu trebuiesc purificate de tot ce face specificul creaturalului. Astfel, ele sunt veșnice, adică nu progresează ca la oameni, sunt nemijlocite, adică Dumnezeu cunoaște totul din Sine Însuși, din ideile creaturilor, care se află în Dumnezeu Însuși și le voiește tot astfel, necumpănindu-se în hotărârile Sale.

S'a făcut deosebirea între voia naturală a lui Dumnezeu, adică privitoare la propria-I fire, și voia liberă, adică privitoare la lume, la crearea ei¹. Conștiința creștină ne dezvăluie adevărul că Dumnezeu poate îngădui răul fizic, natural, ca un mijloc de tămăduire a răului moral, și nu poate voi răul moral (păcatul), deși îl îngăduie, de asemenea, în virtutea liberului arbitru omenesc².

A. Atributele intelectuale.

1. **Atotștiința** este cunoașterea desăvârșită, totală, a tot ce a existat, există și va exista și a celor ce ar putea exista. E o cunoaștere din veci, deosebită de cea omenească atât prin forma ei intuitivă, cât și prin faptul că se săvârșește de Însuși Dumnezeu. Scolasticii au stabilit următoarele note deosebitoare ale cunoașterii dumnezeiești: ea e de o **evidență intrinsecă** (adică Dumnezeu cunoaște lucrurile așa cum sunt în ele însele), **universală, actuală** (adică nu se poate desăvârși), **sigură** (deci neîndoielnică și nesupusă greșelii), **adecvată la obiectul ei**³.

Cunoașterea aceasta e afirmată de toate paginile Bibliei; dar și cunoașterea lui Dumnezeu Însuși este descoperită în Sfânta Scriptură: „*Duhul pătrunde toate adâncurile lui Dumnezeu... Nimeni nu cunoaște ceea ce e în Dumnezeu, afară de Duhul lui Dumnezeu*” (1 Co 2, 10-11).

Atotștiința dumnezeiască a dat naștere unor controverse vestite, în Apus mai ales.

Astfel, cunoașterea celor viitoare, care se vor realiza în chip necesar, se poate concepe ușor, trecând de la predeterminările lor la realizare, în virtutea preștiinței

1 Pentru partea acesta, vezi Hr. Andrutos, *Dogmatica* cit., pp. 66-71.

2 *Isus fiul lui Sirah*, 11, 14, dar și *Luca* 13, 1-6; vezi *Psalmul* 5, 5 și *Iacob* 1, 13-14.

3 Canonicul F. Verhoelst, *Dogmatique*, cit. supra, pp. 158-159.

dumnezeiești. Dar cum se pot prevedea posibilele ipotetice, adică realizările condiționate de altele? Dumnezeu poate prevedea și acest lucru, ca fiind atotștiutor. Dar explicația acestui posibil ipotetic a pus față în față pe moliniști și pe tomiști. Tomiștii au spus: explicația acestui posibil ipotetic stă în aceea că există o alternativă, la alegerea liberului arbitru omenesc; dar această alegere e predeterminată de Dumnezeu, care hotărăște pe om potrivit naturii omenești.

Adeptii lui Molina (iezuیت spaniol, 1535-1600), au replicat: în acest caz liberul arbitru nu mai e liber. De aceea ei au introdus **știința medie**, adică cunoașterea dumnezeiască a viitoarelor ipotetice, adică a celor ce se pot întâmpla sau nu, în niște condițiuni date, fără ca Dumnezeu însuși să predetermine pe om.

Altă problemă în legătură cu atotștiința dumnezeiască e aceea a predestinației. Se știe că, după concepția ortodoxă, toți sunt chemați la mântuire. Dar faptul că numai unii sunt aleși și că Dumnezeu îi cunoaște de mai înainte (Rm 8, 28, 29), nu constituie oare o predestinare specială a acestora? E ceea ce au afirmat calviniștii îndeosebi. Se vede ușor însă, că se confundă două lucruri deosebite: preștiința lui Dumnezeu cu predestinația. Anumite situații își urmează cursul lor firesc și dacă sunt cunoscute de alții și dacă nu sunt cunoscute, în cazul când cei care le cunosc, chiar și de mai înainte, nu intervin spre a le schimba desfășurarea lor normală. A confunda preștiința lui Dumnezeu cu predestinația înseamnă a nimici libertatea omului și a face pe Dumnezeu autor al răului, ceea ce e o impietate. Asupra acestei probleme vom reveni mai departe.

2. **Înțelepciunea lui Dumnezeu** este alegerea celor mai potrivite mijloace pentru atingerea scopurilor suprafirești propuse omului de la creație. Ea prezintă oarecum latura practică a intelectului dumnezeiesc, ca premiză a atotputerniciei dumnezeiești (Ir 10, 12; Dn 2, 30 etc.).

Sfânta Scriptură, insistă în multe locuri asupra rolului înțelepciunii în opera dumnezeiască. În special creația apare ca un rod al conlucrării atotputerniciei dumnezeiești cu atotînțelepciunea: „*Cât s'au mărit lucrurile Tale, Doamne, toate întru înțelepciune le-ai făcut!*”, strigă Psalmistul (Ps 103, 24). Iar Apostolul Neamurilor exclamă în fața măreției creației: „*O, adâncul bogăției și al înțelepciunii și al științei lui Dumnezeu! Cât sunt de necercetate, judecățile Lui și neurmăte căile Lui!*” (Rm 11, 33). Teologul rus Sergiu Bulgakov, după Soloviev și Florensky, a dezvoltat teologia atributului înțelepciunii, interiorizându-l Prea Sfintei Treimi și făcându-l astfel, precum am mai amintit, ca o a patra persoană identică cu esența comună a celor trei Persoane.

B. Atributele morale.

Atributele naturale au scos în evidență puterea lui Dumnezeu, iar cele intelectuale, înțelepciunea Lui; atributele morale demonstrează desăvârșirea dumnezeiască. Principalele atribute morale sunt trei: 1. Sfîntenia. 2. Dreptatea; 3. Iubirea și sunt analoage virtuților activității noastre libere.

1. **Sfîntenia** este acordul voinței lui Dumnezeu cu ființa Lui. De aceea Sfânta Scriptură ne îndeamnă să fim sfinți ca El, desăvârșiți ca El. Dumnezeu singur e sfânt în plinătatea cuvântului. După cădere, toate au fost supuse deșertăciunii, adică au fost golate de sfîntenie: creația întreagă suspină după o restaurare care trebuie să înceapă cu omul, prin care a venit și căderea: el e preotul creației, care trebuie s'o închine din nou lui Dumnezeu.

În ce privește pe oameni, se impune deci o izolare de rău, o purificare, o întoarcere a lor spre Dumnezeu și o rezervare a lor, pentru slujirea lui Dumnezeu, pentru ca să participe la sfîntenia Lui.

Obiectele de cult, lăcașurile, de asemenea trebuiesc rezervate acestui scop exclusiv prin consacrare, pentru ca să participe și ele la sfîntenia lui Dumnezeu prin sfîntire. Iar cei care urcă din greu pe culmile sfînteniei trebuie să-și golească sufletul de tot ce e creatural pentru ca să-i ia locul sfîntenia. Cu cât cineva e mai înălțat pe treptele sfînteniei, cu cât se apropie mai mult de Sfîntenia însăși – Sfântul lui Israel (Is 1, 4) –, cu atât se simte mai necurat, mai nevrednic, de Prezența lui Dumnezeu și cere purificarea buzelor cu foc, pentru a grăi cuvintele dumnezeiești (Isaia).

Sfîntenia lui Dumnezeu e o sfîntenie ființială, întrucât este acordul voinței cu ființa Sa; prin aceasta El e cu totul deosebit de tot restul: „Kados”, chiar această nuanță o are⁴. El nu suportă ce e necurat, nu suportă minciuna, nu suportă alți zei lângă El și ca Adevărul însuși devine „verus iudex sui et falsi...”.

Sfîntenia își are locul ei pe pământ ca și în cer, pentru că cerul e tronul lui Dumnezeu, dar și pământul e așternutul picioarelor Lui: „Plin e cerul și pământul de slava Lui!”. Ea se transmite aici prin cei puși de o parte pentru slujirea Lui și sporește în lume prin acordul voinței păcătoase a omului, cu voința sfântă a lui Dumnezeu: „Sfîntească-se numele Tău, vie Împărăția Ta, facă-se voia Ta...”.

Sfîntenia trebuie să pătrundă toate manifestările vieții omenești, toate lucrurile, întreg pământul. Sfîntenia trebuie să domnească din nou pe pământul purificat, care trebuie să devină „cer nou și pământ nou”.

2. **Dreptatea** lui Dumnezeu are două nuanțe deosebite: una de sfîntenie, o stare conformă cu voia Lui sfântă, alta de dreptate în sens obișnuit, legal, adică voia constantă de a da fiecărui a ceea ce i se cuvine.

După primul înțeles, „drept” e cel care trăiește după voia cea sfântă a lui Dumnezeu, căci aceasta este legea pe care nimeni n'o calcă fără să-i sufere urmările. În acest sens, „dreptii” Vechiului Testament sunt echivalentul „sfinților” din legea Nouă. Dar în Vechiul Așezământ Harul se dădea sporadic, într'o măsură mai mică, instituțiile de sfîntenie fiind mai mult umbră a celor viitoare. Accentul se punea mai mult pe conformarea omului cu Legea Sfântă a lui Dumnezeu, pe o arătare în amănunte a voii lui Dumnezeu, al cărei prototip este Decalogul. Căci acolo nu avem o transformare lăuntrică (la care să contribuie nu numai pilda unică, dumnezeiască, în care Dumnezeu-om se substituie omului păcătos, suferind patimi și moartea pe Cruce, dar și oceanul de haruri revărsate în chip constant în Biserica Sa). Ci avem mai mult o constrângere exterioară, în care omul este înstrăinat în pornirile lui păcătoase de voia sfântă a lui Dumnezeu, de Legea Lui și se poate măsura abisul de decădere cu normele dreptății dumnezeiești. De aceea, Biserica a nuanțat numirea sfinților Vechiului Testament, numindu-i de preferință „**drepti**”, adică trăitori după voia lui Dumnezeu, spre deosebire de creștini, care chiar numai pentru că au primit Botezul se numesc „sfinți”, ca unii ce au intrat în instituția sfînteniei, Biserica, și ca unii care sunt chemați să ajungă până la statura omului desăvârșit, adică la sfîntenia deplină, prin colaborare cu lucrarea Harului.

4 E. Brunner, **Dogmatiq**, cit. supra, p. 163.

A doua nuanță a dreptății dumnezeiești e cea juridică. În acest sens Descoperirea atribuie lui Dumnezeu sancționarea sau răsplătirea pe tărâmul moral, dând recompense („Justitia remunerativa”) și pedepse („Justitia vindicativa”).

S'a tăgăduit existența unei astfel de dreptăți „distributive” („justitia distributiva”), adică de împărțire a recompenselor dumnezeiești ca de altfel și așa numita „Justitia comutativa” (care stabilește egalitatea între ce se dă și ce se primește), pentru că, în general, dreptatea s-ar opune icoanei unui Dumnezeu-Tată, pe care o aflăm în Evanghelie. În special protestantismul liberal a reînviat opoziția dintre Dumnezeuul aspru, al dreptății, din Vechiul Testament și cel al iubirii din Noul Testament, pe care o formulase, în veacurile primare, Marcion. Și temeiuri nu lipsesc pentru o asemenea tâlcuire a Evangheliei. Parabola Fiului risipitor, căruia i se iartă toate greșelile, apoi multe texte explicite „*cine i-a dat ceva întâi, ca să aibă de primit înapoi?*”, zice Sf. Apostol Pavel (Rm 11, 35) – se pot aduce ca dovezi. Este adevărat mai ales, că dreptatea lui Dumnezeu nu este exact ceea ce numesc astfel juriștii, într-un fel sau altul.

E adevărat, de asemenea, că Dumnezeuul nostru e Dumnezeuul iubirii. E adevărat că El, cel dintâi „ne iartă de șaptezeci de ori câte șapte”. E adevărat că El nu drămuiește Harurile după faptele noastre, ci El, cel dintâi, ne-a iubit cu o iubire negrăită. E adevărat, de asemenea, că îngrădirea aceasta a atitudinii dumnezeiești de formule omenești juridice, nu e întru totul potrivită cu spiritul libertății creștine și nici cu iubirea părintească a Tatălui ceresc.

Dar tocmai această iubire cere dreptatea. Omul însetează de dreptate și urăște nedreptatea.

Problema dreptului care suferă e discutată într-o carte întreagă a Vechiului Testament. Ordinea fizică se sprijină pe ordinea morală. Una dintre coloanele societății este dreptatea.

Iar din punct de vedere creștin nu se poate concepe o trăire creștină fără spiritul dreptății. Îndurarea poate dura cel mult până la sfârșitul vieții; atunci urmează sancțiunea veșnică (Mt 10, 28; Lc 9, 54). O viață fără deosebire între bine și rău – „jenseit von Gut und Böse” –, este amorală; un părinte care nu-și îndreptează copilul, din iubire, iertându-i tot ce face, îl lasă pradă instinctelor, care au primit o primă de încurajare prin purtarea sa nechibzuită, și-l expune unor sancționări mai grave din partea societății sau chiar a unei Justiții imanente, bolilor morții: „Plata păcatului este moartea”. Iertarea nu-și are rostul atunci când înrăiește mai mult pe cel ce o primește. Ci iertarea este eficace atunci când cel care a greșit, i-a cântărit prin experiență valoarea, când vine după o suferință al cărei echivalent îl oferă ea.

Se înțelege că nu toate suferințele din lume sunt o urmare a unui păcat personal; Mântuitorul Însuși a accentuat acest adevăr în cazul orbului din naștere. Dar multe rele fizice sunt în gânduite de Dumnezeu pentru îndreptarea păcătoșilor. Nu rămâne nesancționat nici un rău moral, dacă nu intervine o schimbare a vieții omului: pocăința.

Iar această aplicare a legii morale, de cel care a stabilit-o potrivit sfințeniei sale, se va face fără greș ori în veacul de acum, ori în veacul viitor: „*Dumnezeu este judecător drept și tare*”, zice Psalmistul (Ps 7, 12); iar Mântuitorul ne descoperă despre Sine: „*că va veni Fiul omului într-o zi, întru slava Tatălui, cu îngerii Săi și va răsplăti fiecăruia după faptele sale*” (Mt 16, 27).

3. **Iubirea** dumnezeiască este împărtășirea creaturilor din bunurile sale cele mai

prețioase. Iubirea e comuniunea propriei fericiri intratrinitare. Ea se face prin deschiderea spre lume, prin dăruire totală, a Tatălui ceresc către creaturile Sale. Cel dintâi bun dăruit de Dumnezeu oamenilor din iubire a fost însăși existența lor prin creație. Cel mai de preț bun împărtășit de Dumnezeu oamenilor este însă adevărul mântuitor. Pentru împărtășirea lui, Dumnezeu Însuși S'a întrupat, după ce vorbise în multe feluri și de nenumărate ori omenirii. Dar revelarea adevărului mântuitor a coincis cu Descoperirea iubirii însăși în Jertfa cea mai presus de orice cuvânt. Atunci au înțeles oamenii că Dumnezeu este iubire (1 In 4, 8).

Iubirea nu se poate manifesta decât într-o comuniune de două sau mai multe persoane. De aceea numai Dumnezeuul nostru se poate numi iubire, fiindcă numai El e comuniune intratrinitară a unor euri care comuniază din propria fericire inefabilă⁵.

Contrariul iubirii e egoismul. Dumnezeu l-a osândit creând lumea pentru a-i împărtăși din iubirea proprie; L-a osândit la Întrupare; L-a osândit pe Cruce; L-a osândit la revărsarea oceanelor de Haruri în ziua Cincizecimii, când a făcut pe oameni părtași propriei vieți dumnezeiești. Îl osândește clipă cu clipă.

Dar egoistul se osândește el însuși izolându-se de semenii săi, făcând vid în jurul său, pustie. În creștinism, pustia a înflorit din iubire. Nici politeismul care separă pe zei, nici mahomedanismul, care propovăduiește monoteismul rigid, nu revelează adevărata iubire.

Iar dintre toate confesiunile creștine, Biserica ortodoxă e cea care a urmărit realizarea acestui ideal în comunitarismul său. Nici individualismul protestant, nici cel romano-catolic – întruchipat de papă și continuat prin izolarea ierarhiei de popor –, nu urmăresc acest ideal. Numai Biserica noastră trăiește în comuniunea credinței din iubire: „Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh!”.

Toată Legea și profeții se cuprind în iubirea de Dumnezeu și iubirea semenilor noștri. Fericirea dumnezeiască e rodul dăruirii din iubire⁶: „*Nu întristați Duhul cel Sfânt al lui Dumnezeu!*”, ne poruncește Apostolul Neamurilor⁷.

⁵ Ioan 15, 10; Coloseni 1, 13; Efeseni 1, 6.

⁶ Fapte 17, 25; 1 Timotei 1, 11.

⁷ Efeseni 4, 30; cf. Andrușos, op. cit., p. 80.

DUMNEZEU ÎNTREIT ÎN PERSOANE

DOGMA SFINTEI TREIMI

DESCOPERIREA SFINTEI TREIMI ÎN AFARA NOULUI TESTAMENT

1. Lauda Sfintei Treimi. 2. Preînchipuirea Sfintei Treimi în religiile păgâne. Pregătirea descoperirii ei în Vechiul Testament

Invățătura despre Dumnezeu, așa cum am expus-o în cele premergătoare, nu este completă. În ea a fost vorba numai despre Dumnezeu unul în ființă. Creștinismul mai învață însă despre Dumnezeu că El e întreit în persoane. Drept aceea, pentru a avea o noțiune deplină despre Dumnezeu, trebuie să tratăm, pe lângă învățătura despre Dumnezeu unul în ființă și pe aceea despre Dumnezeu întreit în persoane. Aceste două învățături sunt două fețe ale aceleiași realități. Ele se întregesc și se lămuresc una pe alta. De aceea, după cum ființa nu e separată de persoană, tot așa nici doctrina despre ființa și unitatea lui Dumnezeu nu trebuie separată de trinitatea persoanelor și invers.

Învățătura despre unitatea lui Dumnezeu o aflăm și în alte religii, de exemplu la evrei și mohamedani. Dar învățătura că Dumnezeu e unul în ființă și că acea ființă unică există în trei persoane, o aflăm numai în creștinism. De aceea spunem că dogma despre Sfânta Treime este specifică creștinismului. Ea este la baza tuturor simboalelor de credință și condiționează toate adevărurile creștine. De aici rezultă marea ei valoare religioasă și morală. **Fericitul Augustin** spunea că mintea și voința omenească nu au de nicăieri profituri mai abundente ca din studierea acestei dogme. Lumina ei se reflectă asupra tuturor adevărurilor creștine. Prin studierea ei dobândim posibilitatea unei priviri asupra

ființei și a vieții intime a lui Dumnezeu. Iubirea și fericirea de care sunt pătrunse Persoanele divine revărsă și asupra celor care sunt uniți cu Dumnezeu¹.

Credința în Sfânta Treime însușește pe creștinii primelor veacuri; frământă, în sens constructiv, mințile unor filozofi și aruncă o lumină puternică asupra istoriei creștinismului în general. Sfinții Părinți cântau și se rugau în numele acestei credințe. Sfânta Treime era centrul vieții lor și spre ea tindeau sufletele însetate de adevăr și odihnă. Pentru ea trăiau și pentru ea mureau. Ea făcea pe creștini să trăiască în comuniunea iubirii².

E drept că Sfânta Treime este un mister ce nu poate fi înțeles pe deplin de mintea omenească. Noi însă îl acceptăm întrucât ni-l propovăduiește Biserica și avem conștiința că el ne-a fost împărtășit de Iisus Hristos, spre binele nostru. Îl primim pe baza mărturiilor Revelației. Datorită acestora, unele laturi ale dogmei Sfintei Treimi devin mai clare pentru minte și mângâietoare pentru inima creștină. De exemplu, Revelația ne spune că Dumnezeu este iubire (In 10, 4, 8). Deși nu putem defini mai de aproape ce este iubirea, știm însă din experiență că ea este cel mai frumos sentiment ce-l poate avea omul. Ea este bucuria de a face altuia bucurie. Astfel stând lucrurile, înseamnă că iubirea e în funcție de existența altuia. Că ea e comunitară; că nu poate exista acolo unde există o singură persoană. De aceea, dacă Dumnezeu este iubire, urmează că în El există mai multe Persoane, între care este o veșnică mișcare de iubire de la una la alta. Și cum Dumnezeu e iubire din veci și Persoanele dumnezeiești trebuie să fie veșnice. Acest lucru îl învață Biserica, spunând că: „Dumnezeu este unul după natură și ființa Sa, dar după fețe e în Treime. În dumnezeirea una sunt trei persoane (fețe): Tatăl, Fiul și Sfântul Duh” (Mărt. Ortod. I, 9). Deci Revelația spunându-ne că Dumnezeu este iubire, ne duce la concluzia că în El trebuie să fie mai multe Persoane. Acesta este un adevăr care devine, întrucâtva, clar pentru mintea omenească. Dogma Sfintei Treimi arătându-ne că persoanele divine trăiesc în armonie și iubire, ne îndeamnă și pe noi, oamenii, să trăim în armonie și iubire unii cu alții. Să trăim în pace cu semenii noștri și să luptăm pentru pace. Dacă în politeismul păgân găsim zei ai războiului, în creștinism Dumnezeu este Dumnezeul păcii și a bunei învoiri între oameni.

Dar prin Sfânta Treime se revelează nu numai iubirea lui Dumnezeu, ci și mărirea Lui cea veșnică. De aceea, Ea este obiectul mării și adorării noastre. Iubirea Lui coboară ca o rază mângâietoare până la noi. Această rază e apreciată și glorificată de fiecare ființă umană după posibilitățile și priceperea sa. Preamărind-o pe ea, preamărim izvorul ei, preamărim Sfânta Treime. Dar noi preamărim și adorăm Sfânta Treime și pentru gloria ei ce strălucește pretutindeni, deși luminează numai sufletele ce sunt îndreptate spre ea. O preamărim pentru că toate există prin ea și toate se referă la ea. Ea e mai presus de toate, ea a creat și orânduiește totul. De aceea facem amintire de ea în toate actele de cult. Rugăciunile le începem și le sfârșim închinându-ne Sfintei Treimi, prin facerea semnelor Crucii. La **slujbele dumnezeiești** cântăm: Mărire Tatălui și Fiului și Sfântului Duh. Botezul îl împărtășim în numele Sfintei Treimi etc.

Dogma Sfintei Treimi ne apără de panteism și de deism. Ea ne ferește de a confunda pe Dumnezeu cu lumea, de a-L considera ca neavând nici un raport cu noi. Ea ne arată că

1 B. Bartmann, *Précis de Théologie Dogmatique*, trad. par Marcel Gautier, tome I, éd. 3, Mulhouse 1938, pp. 192-193.

2 J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, vol. II, ed. 5, Paris 1928, pp. 11-12.

Dumnezeu e transcendent și immanent. Că El e mai presus de lume, dar e și în lume. Mai mult chiar, El coboară la noi cu una din Persoanele Sale. Se apropie la maximum de omenire, pentru a-i da acesteia posibilitatea de a se urca la cer.

Învățând că în Dumnezeu Persoanele sunt deosebite, iar ființa aceeași, creștinismul ține cumpăna între politeismul păgân și monoteismul iudaic.

2. Sfânta Treime, deși este un adevăr profăsat numai de creștinism, ea este însă **preînchipuită** și în unele religii păgâne. Dar între această preînchipuire și Sfânta Treime este mare deosebire. Pe când în creștinism avem o divinitate, o ființă divină, trei Persoane, în alte religii e vorba de trei dumnezei, avându-și fiecare ființa sa aparte, sau fiind trei manifestări ale aceleiași puteri divine.

În **hinduism** găsim credința într-o Treime, numită **Trimurti**. Aceasta e alcătuită din zeii: **Brahma**, **Vișnu** și **Siva**. Fiecare din aceștia e o divinitate și totuși nu sunt trei dumnezei, ci unul, care se manifestă în trei forme. Ei formează o unică divinitate, adică divinitatea propriu-zisă (centrală), numită **Para-Brahma**, spre a se deosebi de Brahma, care e o manifestare a Para-Brahma. Para-Brahma e reprezentat printr-un corp omenesc cu trei capete: cel din mijloc reprezintă pe Brahma, cel din dreapta pe Vișnu, iar cel din stânga pe Siva. După învățătura acestei religii, divinitatea e puterea sau sufletul lumii, iar lumea e evoluția divinității. Și cum puterea în lume se manifestă în trei direcții, ca **producătoare, conservatoare și nimicitoare**, aceste trei direcții ale puterii sunt cele trei zeiți: **Brahma**, **Vișnu** și **Siva**.

Fiecare e Dumnezeu, dar nu sunt deosebiți unul de altul și formează împreună zeitatea centrală sau zeitatea completă, numită Para-Brahma (puterea lumii). Brahma reprezintă puterea creatoare a lumii, Vișnu conservă lumea, iar Siva o distruge și o reînnoiește. Deci Trimurti nu e altceva decât întreita manifestare a divinității, a puterii lumii; o personificare a evoluției naturii. Ea cuprinde ideea unui circuit în lume, după care unele lumi apar, apoi dispar și altele le iau locul.

Și în China găsim credința în Treime. **Tao** este marea unitate, ce există înaintea tuturor. El produce **unul** sau **unitatea**; unul produce pe **doi** sau dualitatea, iar doi produc pe **trei** sau **Triada** și trei produc toate ființele. Această doctrină misterioasă are la bază vechea tradiție chineză în care găsim credința într-un **principiu**, în **Cuvântul** și în **Duhul**, care formează o unitate³.

Vechi **babiloneni** cunoșteau două triade de zei. Prima o alcătuiau zeii cerului, ai pământului și ai apelor: **Anu**, **Enlil** și **Ea**; a doua, soarele, luna și luceafărul, numiți mitologic: **Shamash**, **Sin** și **Isthar**. Primii tronează în cerul cel mai înalt, de unde coboară pentru a interveni în soarta lumii, sau trimit jos spiritele cerești. Fiecare triadă e cuprinsă în noțiunea de divinitate. **Anu** este conducătorul triadei cosmice: **Anu**, **Enlil** și **Ea**. Este zeul cerului și e considerat ca părintele zeilor. Enlil este stăpânul pământului, care învinge forțele întunericului. **Ea** e zeul apelor, al infernului și al înțelepciunii, întrucât oceanul e sediul înțelepciunii divine. Fiecare zeu își are cultul său.

Și în **Egipt** găsim credința într-o treime de zei: **Osiris** cu soția sa **Isis** și cu fiul lor, **Horus**. Ei sunt prezentați ca trei persoane aparte. Osiris a fost regele Egiptului și după moartea sa tragică (a fost ucis de fratele său, Set) domnește ca rege în infern. Horus se războiește și învinge pe Set.

3 Mgr. E. Cauly, *Apologétique chrétienne*, ed. 11, Paris 1922, p. 51.

Treimea în **parsism** e compusă din **Timpul** nefăcut, **Acarana**, **Ormuzd**, zeul binelui, și **Ahriman**, zeul răului. În fond, această treime se reduce la dualism, întrucât timpul se supune lui Ormuzd și astfel el este în funcție de zeul binelui. Nici treimea aceasta nu are nimic comun cu cea creștină⁴.

3. Învățătura despre Sfânta Treime, așa cum o avem în creștinism, nu o avea nici un popor de dinaintea de Hristos. În unele religii, Sfânta Treime era numai preînchipuită, iar în Vechiul Testament era foarte puțin cunoscută. Propriu-zis, în Vechiul Testament ea este numai insinuată. Aici Dumnezeu o revelează numai în linii generale, urmând ca revelația precisă a ei să se facă în Noul Testament. Sfinții Părinți spun că descoperirea acestei taine nu s'a făcut în Vechiul Testament, deoarece evreii, care erau înconjurați de popoare politeiste și erau și ei înclinați spre politeism, s-ar fi abătut ușor de la monoteism și ar fi căzut în politeism, dacă li s-ar fi revelat că în Dumnezeu sunt trei Persoane. Aceasta i-ar fi putut face să creadă că sunt trei Dumnezei.

Misterul Sfintei Treimi se află indicat, în linii generale, în mai multe locuri din Vechiul Testament. În unele din acestea se face aluzie la o pluralitate în Dumnezeu, în altele e vorba despre **teofanii**, în care Dumnezeu se arată în trei persoane, în altele **Persoanele Sfintei Treimi** sunt numite cu nume diferite, iar în altele se vorbește despre **Mesia** ca despre o persoană divină.

a) Existența mai multor Persoane în Ființa dumnezeiască este indicată în următoarele locuri: „*Și a zis Dumnezeu: să facem om după chipul și asemănarea Noastră*” (Fc 1, 26); „*Iată, Adam s'a făcut ca unul din Noi*” (Fc 3, 22); „*Veniți să ne pogorâm și să amestecăm pe loc graiul lor*” (Fc 11, 7). În locurile acestea vedem o convorbire, o consfătuire a lui Dumnezeu cu cineva. **Origen** și evreii cred că aici Dumnezeu vorbește cu **îngerii**. Dar părerea aceasta nu poate fi justă, deoarece îngerii nu stau cu Dumnezeu într'un astfel de raport, ca să poată fi invitați la consfătuire cu El. Această explicare nu este admisibilă nici pentru motivul că din primul citat ar ieși că îngerii sunt de o ființă cu Dumnezeu, căci se zice: „*Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră*”. Din context rezultă că cei ce vorbesc sunt egali după ființă, că Dumnezeu vorbește cu cineva cu care împreună făcea toate și că scriitorul sfânt nu s'a putut gândi la îngeri, deoarece după ce scrie că a zis Dumnezeu: „*Să facem om după chipul și asemănarea Noastră*”, continuă: „*Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său*” (Fc 1, 27). Aceasta arată că expresiile: **să facem, a făcut Dumnezeu, după chipul Nostru, după chipul lui Dumnezeu**, în fața autorului sunt sinonime. Ele se referă la Dumnezeu și nu au nici o legătură cu îngerii⁵.

La fel stau lucrurile și cu celelate locuri. Căci dacă autorul sfânt scrie: „*Veniți să ne*

4 H. Andrusos, **Dogmatica**, Sibiu 1930, p. 102. Credința în Sfânta Treime o aflăm și la **ocultiști** în general. **Spiritismul** de exemplu, spune că are credința în Sfânta Treime creștină și are și el pretenția că o explică pe aceasta într'un mod mulțumitor pentru rațiune. În realitate, Sfânta Treime de care vorbește spiritismul nu are comun cu cea creștină decât numele. După spiritiști, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt trei guvernatori: primul central, al doilea solar, iar al treilea planetar. Fiul e subordonat Tatălui, iar Duhul Sfânt e subordonat Tatălui și Fiului. Deci e un fel de arianism și macedonianism. (vezi **I Petreută, Spiritismul**, Timișoara, 1945, pp. 45 și 78-79).

5 Sf. Atanasie cel Mare zice că acele cuvinte exprimă misterul Sfintei Treimi. (**Cuv. contra Grecilor**, 46, P. G. 25, 92-93).

pogorâm și să amestecăm pe loc graiul lor”, scrie îndată după aceasta că „*i-a împrăștiat pe ei Dumnezeu de acolo*” (Fc 11, 8). Deci cuvintele „*Veniți să amestecăm*” se referă la Acela care s'a și pogorât și i-a împrăștiat. Așadar, numai la Dumnezeu. Drept aceea trebuie să conchidem că prin ele se face aluzie la Persoanele Sfintei Treimi. Așa explică Sfinții Părinți textele de mai sus.

Ele nu pot fi explicate în sensul de plural majestic, deoarece Revelația nu ne prezintă nicăieri pe Dumnezeu ca vorbind astfel. Dimpotrivă, Dumnezeu se adresează oamenilor la singular. El zice: „*Eu sunt Domnul Dumnezeul tău*” (Is 20, 2).

Unii Sfinți Părinți văd indicat misterul Sfintei Treimi și în pluralul **Elohim**, cu verbul la singular (Fc 1, 1).

O aluzie la misterul Sfintei Treimi au văzut unii Sfinți Părinți în binecuvântarea levitică din Vechiul Testament, în care se invocă numele lui Dumnezeu de trei ori. Această aluzie apare lămurită dacă facem comparație între binecuvântarea levitică cu binecuvântarea apostolică din Noul Testament, în care sunt amintite, cu numele, persoanele Sfintei Treimi. „*Darul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți*” (2 Co 13, 13).

b) Nu mai puțin a fost accentuat și textul de la Isaia 6, 3, în care se spune că serafimii pe care i-a văzut profetul stând în fața lui Dumnezeu, strigau unul către altul: „*Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot*”. În întreita repetare a cuvântului Sfânt, Sfinții Părinți văd indicată Sfânta Treime, iar în singularul Domnul Savaot, văd ei unitatea Ființei dumnezeiești. Dar în cuvintele de mai sus și îndeosebi în pericopa în care se află ele (Is 6, 1-10), ei văd indicată Sfânta Treime nu numai din motivul întreitei repetări a cuvântului Sfânt, ci și din cauză că din alte locuri ale Sfintei Scripturi rezultă că în vedenia pe care a avut-o Isaia i s'a arătat cu adevărat Sfânta Treime. Isaia în viziunea sa (6, 3) numește pe Dumnezeu: Domnul Savaot. Dar acest Dumnezeu pe care L-a văzut Isaia e numit în alte părți ale Sfintei Scripturi: Iisus Hristos și Sfântul Duh. Astfel, Sf. Apostol Ioan, citând viziunea lui Isaia, vede în Domnul Savaot pe Domnul Iisus Hristos („*Zicea Isaia acestea, fiindcă a văzut slava Lui – a lui Iisus Hristos – și a grăit despre El*” (In 12, 41)), iar Sf. Apostol Pavel spune că Isaia a auzit pe Duhul Sfânt zicând: „*Mergi la poporul acesta...*”. („*Bine a grăit Duhul Sfânt prin Isaia Proorocul către Părinții voștri, zicând...*”) (FA 28, 25-26).

O indicație a tripersonalității lui Dumnezeu avem în **teofania** de la stejarul Mamvri (Fc 18, 1-19). Avraam vede trei bărbați, dar li se închină și se adresează ca și cum ar fi fost unul singur. Prin aceasta el mărturisește un Dumnezeu în trei Persoane. Teofania aceasta a intrat în iconografia bisericească, așa că avem destule icoane, în multe biserici, în care Sfânta Treime e reprezentată în chipul celor trei tineri care s'au arătat lui Avraam⁶.

c) Vechiul Testament conține câteva mărturii prin care se arată chiar numele Persoanelor Sfintei Treimi. În el se vorbește de Înțelepciunea lui Dumnezeu și de Cuvântul lui Dumnezeu ca Persoane dumnezeiești deosebite de Dumnezeu Tatăl. Sub aceste numiri Sfinții Părinți înțeleg pe Fiul lui Dumnezeu.

Înțelepciunea lui Dumnezeu e concepută la început ca o însușire (Iov 28), dar mai apoi, autorul Proverbelor, Sirah și Înțelepciunea lui Solomon o consideră ca o personalitate

6 În biserica Reîntregirii din Alba Iulia, această icoană se află pe iconostas, în partea de sus; la mănăstirea Cozia e în tinda paraclisului.

(Pr 8, 9; Sir 14, 1-29 etc.). Ea există de la început și își are originea în Dumnezeu. Ea a fost de față când s'a făcut lumea și știe ce este plăcut înaintea ochilor lui Dumnezeu (Sol 9, 9 sq.). Înțelepciunea lui Dumnezeu are dorința de a veni între oameni, de a pătrunde în ei și de a crea o viață nouă⁷.

Cuvântul lui Dumnezeu (Λόγος) de asemenea e personificat.

Aceasta o găsim îndeosebi în Psalmi. „*Prin Cuvântul Domnului cerurile s'au întemeiat și prin Duhul gurii Lui toată podoaba lor*” (Ps 33, 6). Expresia „*Prin Cuvântul Domnului cerurile s'au întemeiat*”, se referă la crearea lumii. Această expresie, pusă în legătură cu partea a doua a versetului citat, „*și prin Duhul gurii Lui toată podoaba lor*”, arată că Psalmistul pune Cuvântul alături de Duhul. Și cum Duhul care se purta deasupra apei, la creare, este persoană, tot persoană este și Cuvântul.

Duhul Sfânt, ca Persoană, e amintit în mai puține locuri ale Vechiului Testament⁸. Prin Duhul se înțelege în multe locuri ale Vechiului Testament calitatea ființei dumnezeiești de a fi spirituală și rațională; se înțelege apoi o putere dumnezeiască ce se manifestă în lume ca o putere harismatică ce se va revărsa, în viitor, asupra oamenilor etc. Dar găsim și locuri din care se vede că El e persoană. (Zah 7, 12; Jd 13, 2 etc.).

d) **Mesia**, despre care vorbește Vechiul Testament, e o persoană, care e numită uneori Dumnezeu, sau Fiul lui Dumnezeu. Mesia se va naște din Fecioară (Is 7, 14). Numele Lui va fi: „*Dumnezeu prea puternic, Părinte al veșniciei, Stăpân al păcii*” (Is 9, 5). Dumnezeu I se adresează Lui ca unui Fiul: „*Tu ești Fiul Meu, Eu astăzi Te-am născut*” (Ps 2, 7).

Loc trinitar în Vechiul Testament este și următorul: „*Duhul Domnului este peste Mine, că Domnul m-a uns să binevestesc săracilor, M-a trimis să vindec pe cei cu inima zdrobită, să vestesc celor robiți liberare și celor din lanțuri, mântuire*” (Is 61, 1). Aici e vorba despre toate cele trei Persoane divine. Despre Dumnezeu, Iahve, despre un trimis al Său, care e purtător de mântuire (Mântuitor) și peste care stă Duhul Lui.

După cum vedem, Sfânta Treime e amintită, dar nu e mărturisită cu toată claritatea în Vechiul Testament. Această lipsă de claritate ne împiedică să putem construi, numai pe baza textelor citate, învățătura despre Sfânta Treime. Aceasta se poate face numai dacă privim textele respective în lumina Noului Testament. În Vechiul Testament avem pregătirea descoperirii Sfintei Treimi, iar nu revelația ei deplină. De aceea ea nu e înțeleasă pe deplin, ci e numai presimțită de autorii Vechiului Testament, care au expus-o „*în multe feluri și chipuri*”. Poporul iudeu nu avea credința în Sfânta Treime, dar reprezentanții lui, care studiau cu sârg Sfintele Scripturi, au început să-și formeze, cu timpul și treptat, pe baza celor spuse în Biblie, ideea despre Sfânta Treime. Aceasta se deduce din împrejurarea că reprezentanții poporului evreu n'au privit învățătura Domnului despre Sfânta Treime, ca ceva cu totul nou și necunoscut. Și nu fac obiecțiuni că li se vorbește despre Fiul lui

7 Pe baza expresiilor Vechiului Testament despre Înțelepciunea lui Dumnezeu, S. Bulgakov a construit și dezvoltat învățătura despre Sofia, care e considerată de el ca ființa comună a celor trei ipostasuri divine și care la un moment dat își dă o formă evolutivă de existență. Împotriva lui Bulgakov, Teologia ortodoxă rusă, prin patriarhul Serghe, a luat atitudine.

8 B. Bartman, **Dogmatica**, I, op.cit., 206, zice, de exemplu, că Duhul Sfânt nu e pomenit în Vechiul Testament ca persoană aparte.

Dumnezeu, dar nu vor să admită că Iisus Hristos e Fiul lui Dumnezeu. De asemenea nici Sf. Apostoli nu fac nici o rezervă și primesc cu încredere promisiunea Domnului că le va trimite pe Duhul Sfânt, care e o Persoană reală, ce-I va continua opera.

Urme despre Sfânta Treime găsim și în filozofia veche și modernă și anume la Platon, neoplatonici, Hegel ș.a.

Platon vorbește de o trinitate ce are o oarecare analogie cu Trinitatea creștină. El pune, în fruntea tuturor lucrurilor, **Inteligența superioară**, care e cauza lumii; în rândul al doilea stă **Spiritul** (νοῦς sau Λόγος), care e tipul primordial al tuturor ideilor lui Dumnezeu, e cugetul sau cuvântul divin; în rândul al treilea e un **suflet imens**, ce animă lumea și care e o parte din Dumnezeu⁹.

Neoplatonismul vorbește despre o triadă, unde unitatea de la început trece în dualitate și se stabilește în treime. Sf. Grigore Teologul, referindu-se la aceasta, spune că există asemănare între ea și dogma Sfintei Treimi¹⁰.

Hegel zice că Dumnezeu Tatăl e ideea absolută (teza), Fiul e ideea realizată în lumea externă (antiteză), iar Duhul Sfânt este ideea care ajunge la cunoștința de sine în spiritul omenesc (sinteza)¹¹.

Faptul că Sfânta Treime e preînchipuită în unele religii păgâne și de ea se ocupă și filozofia, dovedește că adevărul ei a fost revelat omenirii, într'o oarecare formă – căci altfel e inexplicabil cum omenirea să fi ajuns la acest adevăr, înfățișându-l în forme ce-l fac să fie fundamental deosebit de Sfânta Treime creștină. Este probabil că Dumnezeu a descoperit lui Adam originea lumii. Ori, în creare e vorba de Duhul lui Dumnezeu, care se purta pe deasupra apelor (Fc 1, 2). După căderea în păcat, Dumnezeu promite protopărinților un Mântuitor (Fc 3, 15). Deci strămoșii noștri au avut ocazia să știe ceva despre existența misterului Sfintei Treimi.

Sfânta Treime se reflectă și în unele opere de artă. Dante, în **Paradisul**¹² spune că a avut viziunea Sfintei Treimi și el redă aceasta prin următoarele cuvinte: „În sclipitoarea și adâncă tărie a prea înaltei lumini (divine), mi se arătară trei ocoluri (simbolizând Sfânta Treime), de trei culori (simbolizând atributele celor trei Persoane divine) și de o singură mărime (simbolizând identitatea substanțială a celor trei Persoane); iar unul s'ar fi zis răsfrânt de celălalt, ca irisul de iris (cum se răsfrânge lumina curcubeului, – zeița Iris – pe bolta cerului, Tatăl fiind cel ce se răsfrânge, iar Fiul cel răsfrânt), și cel de-al treilea, (ocol: Sfântul Duh) se părea un foc ce s'ar fi tras de aici (de la Dumnezeu Tatăl) și de acolo (de la Fiul), deopotrivă”.

9 E. Cauly, op. cit., p. 52.

10 S. Bejan, **Dogma Sfintei Treimi**, 1930, p. 153.

11 Cf. P. Svetlov, **Învățătura creștină în expunere apologetică**, trad. de S. Bejan și C. Tomescu, vol. I, 1935, p. 370.

12 Cântul XXXIII, ed. a II-a, Craiova, 1939, pp. 295-296.

DESCOPERIREA SFINTEI TREIMI ÎN NOUL TESTAMENT

1. Treimea în unitate. 2. Trei Persoane. 3. Unitatea în Treime.

Adevărul despre Sfânta Treime, enunțat numai în linii generale în Vechiul Testament, este descoperit în mod clar și variat în Noul Testament. Pe lângă unitatea lui Dumnezeu, despre care se vorbește mereu în Vechiul Testament, în Noul Testament apare în plus și adevărul Trinității, care în unele locuri este exprimat cu toată claritatea. Mântuitorul se manifestă adeseori ca Fiu al lui Dumnezeu. Prin aceasta El arată Sfinților Apostoli că Dumnezeu nu e o singură persoană; că pe lângă Dumnezeu Tatăl există și El ca a doua Persoană a Dumnezeirii (In 5, 17-23; 6, 44 etc.). Dar tot El vorbește și despre o a treia Persoană, care e Duhul Sfânt (In 16, 7; 14, 26 etc.).

Textele trinitare ale Noului Testament pot fi împărțite în trei categorii. Prin ele se exprimă: 1. Trinitatea persoanelor în unitatea ființei. 2. Existența a trei Persoane reale și deosebite între ele și 3. Unitatea în Trinitate sau unitatea Ființei celor trei Persoane.

1. **Trinitatea** Persoanelor și **unitatea** Ființei lor se arată în cuvintele prin care Domnul trimite pe Apostoli la propovăduire, zicându-le: „*Mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh*” (Mt 28, 19). Acesta este unul din textele clasice ale doctrinei trinitare. Aici sunt amintite cu numele toate cele trei Persoane dumnezeiești. Mântuitorul le amintește fără a mai da vreo explicație în privința lor, ceea ce dovedește că Sfinții Apostoli erau în clar cu învățătura despre Sfânta Treime.

Cuvintele Tatăl și Fiul înseamnă totdeauna persoane. Cuvântul Sfântul Duh, pus alături de cele două desigur că nici el nu se poate referi decât tot la o persoană.

Adevărul că Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt persoane reale se vede și din cuvintele: **Botezându-le în numele...** Expresia **în numele** nu se folosește când e vorba de lucruri, ci numai când e vorba de persoane. Ea arată că ceva se face în puterea și autoritatea cuiva, sau cu puterea și autoritatea respectivei persoane. De aceea, spunând ca Sfinții Apostoli să boteze în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, El spune că acestea trei sunt persoane reale.

Botezul, săvârșindu-se în numele lor și având ca efect iertarea păcatelor și renașterea spirituală, lucruri ce pot fi făcute numai de Dumnezeu, înseamnă că cele trei Persoane sunt Dumnezeu, că au natură dumnezeiască. Dar nu are fiecare pentru sine o natură aparte; cele trei Persoane nu sunt indivizi ale unei specii, ci toate trei au aceeași natură. Ele se numesc Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, pentru că Tatăl este principiul în divinitate, El are ființa divină în Sine și nu a primit-o de la nimeni; a doua Persoană are ființa Sa din Tatăl, prin naștere eternă, de aceea Ea se numește Fiu; a treia își are ființa tot din Tatăl, dar prin purcedere eternă și se cheamă Sfântul Duh. Ființa tuturor este una și aceeași. Este unică. Ea există o singură dată în cele trei Persoane. Aceasta o exprimă cuvintele **în numele** (εἰς τὸ ὄνομα) la singular. Ele arată că cele trei Persoane au o singură autoritate și o singură ființă. Dacă fiecare din Ele și-ar avea ființa deosebită, atunci ar fi trebuit să se zică εἰς τὰ ὀνόματα la plural, după cum obișnuim să zicem când se săvârșește ceva în numele mai multor persoane omenești.

2. Existența a trei Persoane reale și deosebite între ele rezultă din:

a) Cuvintele îngerului, rostite către Sfânta Fecioară la **Buna-Vestire**: „*Duhul Sfânt se va pogori peste tine și puterea Celui Prea Înalt te va umbri; pentru aceea și Sfântul care se va naște din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema*” (Lc 1, 35).

b) Versetele în care se vorbește de **Botezul Domnului**: „*Jar după ce s'a botezat Iisus, îndată a ieșit din apă și iată, cerurile Is'au deschis și a văzut Duhul lui Dumnezeu pogorându-se ca un porumbel și viind peste El. Și iată, glas din ceruri care a zis: Acesta este Fiul Meu cel iubit, întru care bine am voi*” (Mt 3, 16-17). Aici avem revelația efectivă a celor trei Persoane. Fiecare este înfățișată ca persoană reală și deosebită de alta. **Glasul din ceruri** este glasul Tatălui. El se referă la Iisus Hristos, pe care-L numește **Fiul Său cel iubit**, iar **Duhul Sfânt**, în chip de porumbel, se coboară asupra Fiului. Cuvântul **Fiul** trebuie luat aici în sens natural și nu moral. E vorba despre Fiul propriu al lui Dumnezeu, nu despre o persoană umană, care a devenit fiu al lui Dumnezeu prin împlinirea voii Lui. Aceasta rezultă din In 1, 32-34.

c) În cuvântarea de rămas bun, către Sf. Apostoli, (In 14, 14-16), Domnul vorbește de Tatăl, de Fiul și de un alt Mângâietor, care este Duhul Adevărului, care purcede de la Tatăl. „*Jar Eu voi ruga pe Tatăl și vă va da un alt Mângâietor, ca să fie pururea cu voi: Duhul Adevărului...*” (In 14, 16-17). „*Când va veni Mângâietorul pe care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela vă mărturisi pentru Mine*” (In 15, 26).

d) Sf. Apostol Pavel, în binecuvântarea pe care o dă Corintenilor, spune: „*Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi toți*” (2 Co 13, 13). Aici cele trei Persoane sunt deosebite nu numai după nume, ci și după darul dumnezeiesc pe care-l dorește Apostolul credincioșilor de la fiecare Persoană. Tatăl dă darul pe care Fiul îl merită și Duhul Sfânt îl împărtășește.

e) Sf. Apostol Petru își începe prima sa epistolă printr'o urare trinitară, către credincioșii „aleși după cea mai înaintă cunoștință a lui Dumnezeu **Tatăl** și sfințiți de către **Duhul**, ca să asculte de credință și să fie părtași la stropirea cu Sângele lui **Iisus Hristos**”.

Afară de textele scripturistice invocate mai sus și în care se vorbește deodată despre toate cele trei Persoane dumnezeiești, ca persoane reale și egale, mai sunt și o mulțime de altele, în care e amintită fiecare Persoană în parte.

Persoana Tatălui o amintește Sf. Ev. Matei când scrie: „*Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât să vadă faptele voastre cele bune și să mărească pe Tatăl vostru care este în ceruri*” (Mt 5, 16). Persoana Tatălui se vede și din faptul că I se atribuie proprietăți personale și anume: rațiune (Mt 6, 32), voința (In 5, 30), iubire (In 5, 20) etc.

Persoana Fiului. Însăși numirea de Fiu, arată că El e persoană care are aceeași natură cu Tatăl, adică natura dumnezeiască. Dar persoana Lui reiese și din proprietățile care I se atribuie. Astfel, se spune că are rațiune, întrucât cunoaște în mod perfect pe Tatăl (Mt 11, 27), are voință (In 17, 24), iubește pe oameni și lucrează pentru binele lor, jefindu-și chiar viața pentru ei.

Persoana Sfântului Duh. El e trimis pe pământ în locul Domnului, ca Mângâietor al Sfinților Apostoli, și al omenirii (In 14, 26; 15, 26). Misiunea Lui va fi și de a învăța pe Sfinții Apostoli ce să vorbească, atunci când vor fi persecutați (Lc 12, 12). Aceasta înseamnă că El are rațiune, voință și iubire față de oameni. Deci proprietăți pe care numai o persoană le poate avea.

3. Unitatea în Trinitate, sau unitatea ființei celor trei Persoane. Cele trei Persoane au **unitate de ființă**, de **attribute** și de **activitate**.

Ființa lor este unică. Ea nu este împărțită sau multiplicată în Persoanele Sfintei Treimi, Ea trebuie înțeleasă ca o unitate numerică absolută. De aceea cele trei Persoane sunt un singur Dumnezeu. Fiecare este Dumnezeu adevărat, dar având o unică ființă, toate trei nu sunt decât un singur Dumnezeu. Toate trei au aceleași attribute, întrucât attributele țin de ființă și toate trei au aceeași activitate externă. Lucrarea externă a unei persoane divine (de exemplu crearea, mântuirea etc.) este în același timp și lucrarea celorlalte două persoane, pentru că orice lucrare externă a divinității pornește dintr'un singur principiu, este manifestarea unei voințe a Ființei divine.

a) **Unitatea ființei Fiului și a Tatălui** o arată Mântuitorul când zice: „*Eu și Tatăl Meu una suntem*” (In 10, 30), sau „*Tatăl este întru Mine și Eu întru El*” (In 10, 38). Contextul arată că prin aceste versete se exprimă unitatea ființei Fiului și a Tatălui și nu e vorba în ele numai de o unitate morală a lor. La Ioan 10, 24 citim că evreii au cerut Domnului să le spună dacă este El Mesia, sau nu? Domnul le spune că ei ar putea găsi răspunsul în faptele Sale, deoarece lucrurile pe care le face în numele Tatălui, acelea mărturisesc pentru El (In 10, 25). Mărturisesc că El este Mesia. Evreii însă nu cred pentru că nu sunt din oile Sale. Oile Sale îi ascultă glasul și-L cunosc. Ele vin după El și El le dă viață și nimeni nu le poate face nici un rău. Tatăl care I le-a dat este mai mare decât toți și nimeni nu le va putea smulge din mâinile Tatălui Său. Iar El și Tatăl sunt una (In 10, 30). Domnul arată deci că are tot cea ce are Tatăl. Are aceeași ființă, aceeași putere, aceeași activitate.

b) **Unitatea ființei Sfântului Duh cu a Tatălui** se vede din versetul: „*Că cine dintre oameni știe ale omului, fără numai duhul omului, care este în El; așa și ale lui Dumnezeu, nu le-a cunoscut fără numai Duhul lui Dumnezeu*” (1 Co 2, 11). De aici se vede că Duhul Sfânt are o cunoștință perfectă despre Dumnezeu. Cum însă o astfel de cunoștință poate avea numai Dumnezeu, urmează că Duhul Sfânt e Dumnezeu. El are aceeași ființă cu Tatăl.

c) **Unitatea Ființei tuturor persoanelor dumnezeiești** se vede, printre altele, din explicarea pe care o dau Sfinții Apostoli textului din profetul Isaia 6, 1-10. Isaia vede pe Domnul Savaot (pe Tatăl) stând pe un tron înalt și zicând către el: „*Du-te și spune poporului acestuia: Cu urechile să auziți, dar să nu înțelegeți; cu ochii să vă uitați, dar să nu vedeți*” (Is 6, 9). Sf. Evanghelist Ioan, referindu-se la acest loc, zice că Isaia când a văzut pe Domnul Savaot, a văzut pe Fiul: „*Zis-a Isaia acestea, fiindcă a văzut slava Lui (a Fiului) și a grăit despre El*” (In 41). Iar Sf. Apostol Pavel zice că cuvintele de mai sus au fost adresate lui Isaia de Duhul Sfânt: „*Bine a grăit Duhul Sfânt prin Isaia Proorocul către Părinții voștri, când a zis: „Mergi la norodul acesta și spune: Cu auzul veți auzi și nu veți înțelege și uitându-vă veți privi, dar nu veți vedea*” (FA 28, 25-26). Deci după explicarea Sf. Apostoli Ioan și Pavel, Isaia a văzut pe Dumnezeu cel unul în ființă și întreit în Persoane.

Prin urmare, Noul Testament ne dă mărturie că în Dumnezeire sunt trei Persoane, care deși sunt deosebite, au aceeași ființă.¹

¹ Pentru capitoul acesta vezi: Bejan, S., **Dogma Sfintei Treimi în concepția creștinismului**, 1930; Hugon, **Le mystère de la très sainte Trinité**, Paris, 1912. Lebreton J., **Les origines du dogme de la Trinité**; idem, **Histoire du dogme de la Trinité**, 2 vol., Paris 1927-1928 etc.

FORMULAREA DOGMEI SFINTEI TREIMI ÎN TRADIȚIA CREȘTINĂ

1. Formularea acestei învățături. 2. Existența ei în primele veacuri. 3. Formularea ei la sinoadele I și II ecumenic.

Învățătura despre Sfânta Treime nu a rămas numai un adevăr așternut pe paginile Bibliei, ci ea și-a făcut un drum larg în conștiința creștină, iar după ce a pătruns aici, nu a fost considerată numai ca o chestiune de ordin teoretic, ci ca o chestiune de viață. Acest fapt a determinat pe creștini în general, și pe ierarhi și teologi în special, să-i dea o atenție deosebită, să o precizeze și să o apere de orice alterare. Spre acest scop, ei și-au pus la încercare toată forța lor spirituală, pentru a înlătura obiecțiunile aduse acestei învățături, pentru a îndrepta greșelile de interpretare și pentru a o expune, a o dezvolta și formula în așa fel ca ea să fie primită, însușită și valorificată de toți cei ce înțelegeau să adere și să urmeze lui Iisus Hristos. Deci ereziile și tendința de a păstra unitatea credinței au fost factorii care au determinat dezvoltarea, precizarea și formularea adevărului despre Sfânta Treime de către Biserică. Formularea acestui adevăr în mod autoritar și definitiv s'a făcut de primele două sinoade ecumenice. Dar drumul parcurs până aici nu a fost ușor, iar unii dintre cei ce căutau să lămurească această învățătură, pentru mințile iscoditoare, s'au văzut uneori că merg alături de drum.

Nu era și nu este ușor să lămurești misterul că Dumnezeu este unul în ființă, dar întreit în persoane; că e unul, e unic, e o unitate fără egal și fără asemănare, dar această unitate există în trei Persoane, într'un mod mai presus de posibilitatea de înțelegere a minții omenești.¹

2. Am spus mai sus că învățătura despre Sfânta Treime s'a fixat în formă definitivă la sinoadele I și II ecumenic. Dar mărturii despre existența acestei credințe în creștinism, aflăm și înainte de aceste sinoade. Desigur că în cele mai multe mărturii avem credința vie a bisericii în Sfânta Treime și nu încercarea credincioșilor de a lămuri pe cale rațională acest mister.

a) Pentru a preciza și imprima cât mai adânc în conștiința creștină adevărul despre Sfânta Treime, Biserica primară a alcătuit scurte formule de credință, numite **simboale**. Acestea trebuiau cunoscute și rostite de toți cei ce doreau să devină creștini, deci la Botez, sau de cei ce într'o formă sau alta doreau sau trebuiau să-și manifeste credința creștină. În Biserica primară existau mai multe simboale de credință. Fondul tuturor era același: învățătura despre Sfânta Treime și mântuirea prin Hristos, dar ca formă erau unele mici diferențe între ele. În toate se arată egalitatea și consubstanțialitatea celor trei Persoane divine: unitatea ființei se exprimă prin aceea că numele **Dumnezeu** se pune numai odată la

¹ „Nici prin un fel de asemănare nu se poate lămuri această taină și răspicat a înfățișa în mintea noastră, în ce chip Dumnezeu este unul în ființă și întreit în fețe (ipostasuri)”. (**Mărturisirea Ortodoxă**, I, 10)

început și El se referă la Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Cel mai vechi simbol de credință creștină este **Simbolul Apostolic**, în care se spune: „Cred în Dumnezeu **Tatăl** atotputernic... și în Iisus Hristos, unicul, **Fiul Lui**, Domnul nostru. Cred și în **Duhul Sfânt**”. Foarte clar și precis se exprimă în această privință **Simbolul Atanasian**, în care se zice: „Trebuie să venerăm pe un Dumnezeu în Treime și Treimea în unime, **nici confundând Persoanele, nici împărțind Ființa** (aceasta se accentuează contra monarhianismului și contra triteismului). Alta este persoana Tatălui, alta a Fiului și alta a Duhului Sfânt, totuși una este dumnezeirea Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh, egală în glorie și veșnică în majestate”.

b) **Formula Botezului**, întrebuițată în Biserică de la început până azi, este atât o mărturisire a credinței trinitare, cât și un act de cult prin care se exprimă adevărul Sfintei Treimi. Despre această formulă se face amintire în Didahie (c. 7). Dar Biserica a exprimat credința trinitară nu numai prin formula Botezului, ci și prin modul săvârșirii acestei taine, prin întreita cufundare în apă. Fiecare cufundare se făcea în numele unei Persoane divine. Întreita cufundare era considerată ca Simbolul Sfintei Treimi.

c) Sentimentul religios a îndemnat pe creștini să-și exprime comuniunea cu Dumnezeu nu numai prin conștiința că depind de El, ci și prin preamărirea Lui, ca o Ființă ce întrece în calități toate creaturile. Această preamărire însă se adresa, de regulă, Sfintei Treimi, ca dovadă că creștinii aveau credința că Dumnezeu unul în ființă este întreit în persoane. Mărturiile acestei credințe sunt: **Doxologia cea mică**: „Mărire Tatălui și Fiului și Sfântului Duh” și cântarea de seară **Lumină Lină**, în care „lăudăm pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh”.

d) Nu sunt lipsite de interes nici **mărturiile martirilor** care și-au jertfit viața glorificând Sfânta Treime. Una dintre cele mai vechi mărturisiri de acest fel ni s'a păstrat în Martiriul Sf. Policarp (c. 14), în care se spune: „Adevăratule Dumnezeu... Te laud pentru toate, Te binecuvintez, Te slăvesc prin veșnicul și cerescul Arhiereu Iisus Hristos, iubitul Tău Fiu, prin care Ție, împreună cu El și cu Sfântul Duh fie slavă acum și în veacurile ce vor să fie. Amin”².

e) O expunere a învățăturii Bisericii despre Sfânta Treime aflăm și la **Părinții Apostolici**, la **Apologeți** și la **Sfinții Părinți**.

Părinții Apostolici exprimă simplu această credință. Ei repetă, cu mici modificări, expresiile din scrierile Sf. Apostoli și au parcă o teamă de a vorbi prea mult despre Sfânta Treime, ca să nu greșescă. Cu toate acestea, spusele lor sunt importante, întrucât vedem că credința în Sfânta Treime este ținută mereu în conștiința creștină și la suprafața preocupărilor religioase. **Sf. Clement Romanul** scrie Corintenilor (c. 46): „Nu avem noi oare un singur Dumnezeu, un singur Hristos și un singur Duh al Harului, revărsat peste noi?”³.

Apologeții în schimb încearcă să lămurească, pentru conștiința creștină misterul Sfintei Treimi. Ei se folosesc de noțiunea Logosului, pentru a explica relația între Tatăl și Fiul. **Apologeții și Sfinții Părinți** au expus învățătura despre Sfânta Treime atât prin combaterea ereziilor sabeliană și subordinațiană, cât și prin clarificarea ei spre a nu fi înțeleasă greșit de credincioși. **Sabelienii** exagerau prezența lui Dumnezeu în lume. Pentru ei Dumnezeu se manifestă în lume în trei moduri.

2 Scrierile Părinților Apostolici, trad. de I. Mihălcescu, M. Păslaru și G.N. Nițu, vol. I, 1927, p. 204.

3 Ibidem, p. 122.

Subordinaționiștii, dimpotrivă, accentuau că Dumnezeu e mai presus de lume. Că e numai transcendent. El nu vine în atingere cu lumea, deoarece când vrea să o creeze, creează mai întâi Logosul, lăsând apoi acestuia sarcina de a o crea. Deci Logosul și Duhul Sfânt sunt numai niște puteri dumnezeiești prin care își desfășoară Dumnezeu activitatea. Aceasta înseamnă că Dumnezeu nu se descoperă în lume și că Iisus Hristos nu e o revelație a lui Dumnezeu.

Față de aceste două extreme, apologeții și Sfinții Părinți au trebuit să țină echilibrul dreptei credințe. Să arate că Dumnezeu e și transcendent și immanent, și că acest adevăr se poate explica numai admitând unitatea ființei (care e transcendentă) și trinitatea Persoanelor, dintre care Fiul e și transcendent, existând mai înainte de veci, dar e și immanent și coboară în timp pe pământ, în chip de om; iar Duhul Sfânt, care de asemenea e și veșnic, dar se și arată în lume prin Fiul. În acest sens găsim mărturii la **Sf. Irineu**⁴, **Tertulian**⁵, **Origen**⁶, **Sf. Grigore Taumaturgul**⁷ ș.a.

Părinții anteniceeni însă, încercând să precizeze în mod speculativ relațiile interne ale Persoanelor divine și să stabilească adevărul unității Ființei, alunecă adesea în expresii subordinaționale, care la unii sunt destul de pronunțate. Aceasta este explicabil dacă avem în vedere că polemizând cu cei ce exagerau unitatea ființei, ușor putem aluneca în cealaltă extremă, la o separare completă a persoanelor. Pe lângă aceasta, însăși învățătura despre Sfânta Treime poate duce ușor mintea la un fel de expresii subordinaționale. În ea se spune doar că Tatăl e principiul celorlalte două Persoane și că acestea sunt trimise de El în lume. Această exprimare poate lua, cu ușurință, un aspect subordinațian⁸. Unii apologeți și Părinți bisericești greșesc însă mai mult, când caută să explice și să facă înțeleasă Nașterea Fiului, folosindu-se de noțiunea Logosului din filozofia păgână⁹.

Unii eretici susțineau că Logosul nu e persoană, ci numai înțelepciune dumnezeiască, deci numai o însușire a dumnezeirii, care s'a manifestat în lume prin diferiți oameni, între care se numără și Iisus Hristos. Alții învățau că Logosul e persoană **emanată** din Dumnezeu și e mijlocitor între Dumnezeu și lume.

Folosind ideile filozofiei contemporane despre Logos (luate îndeosebi de la Filo și stoici) și prelucrându-le în spiritul creștinismului, apologeții identifică Logosul din acea filozofie cu Fiul lui Dumnezeu. Prin aceasta ei au adus o oarecare înțelegere învățăturii despre Fiul lui Dumnezeu, întrucât ideea de Logos era bine cunoscută atât intelectualilor păgâni, cât și multor creștini. Dar în această expunere ei au făcut și greșeli. În sistemul filozofiei lui Filo și a stoicilor, Logosul era o idee cosmologică necesară pentru a stabili o punte de legătură între Dumnezeu și lume; între absolut și materie, pentru a crea lumea.

În sistemul Teologiei apologetilor însă, ideea de Logos nu-i atât de strict necesară. În această Teologie, lumea e creată de Dumnezeu din nimic. Deci nu era numai decât necesar să existe Logosul ca mijlocitor între Dumnezeu și lume. Cu toate acestea,

4 **Contra ereziilor**, I, 22, P.G. 7, 669.

5 **Adv. Prax.** 2, P.L. 2, 180.

6 **Omilia 11 la Num.**, n.8, P.G. 14, 1039 și 1041.

7 **Expunerea credinței**, P.G. 10, 954.

8 Cf. B. Bartmann, **Dogmatik**, I, 210.

9 Ideea Logosului datează, în filozofia greacă, de la Heraclid. Pe ea o aflăm și la Platon și stoici. În mod sistematic a fost expusă de Filo. Despre Logos vorbește și Sf. Ap. Ioan în Prologul Evangheliei sale.

conducându-se după ideile filozofiei contemporane, ei pun nașterea Logosului în legătură cu crearea lumii. Ei învață că Logosul există la Dumnezeu din veci. Dumnezeu vrând să creeze lumea, înainte de crearea dat naștere Cuvântului (Logosului). Această naștere nu e o emanație din Ființa divină și Dumnezeu n'a pierdut nimic din ființa Sa născând Logosul. Odată născut, **Logosul nu mai există în interiorul divinității**, ci alături de Dumnezeu¹⁰. Dacă Dumnezeu n'ar fi voit să creeze lumea, **nici (Logosul) Fiul nu s'ar fi născut**. În acel caz Logosul ar fi rămas numai ca o însușire internă a ființei lui Dumnezeu. Din spusele acestea rezultă că unii apologeți cugetau **nașterea Fiului în timp**; și că Fiul este într-o anumită măsură inferior Tatălui și nu are toate însușirile Ființei dumnezeiești¹¹.

Unii dintre ei (de exemplu Tațian), vrând să explice raportul dintre Dumnezeu și Logos, ziceau că după cum omul, prin faptul că exprimă o gândire, nu-și pierde gândirea, tot așa nici Dumnezeu, prin faptul că naște pe Fiul, nu rămâne lipsit de ființa Fiului (a Logosului). Deci Logosul e distinct, dar nu e separat de Tatăl¹². Prin urmare, unii dintre apologeți și Părinți bisericești, deși au contribuit, într-o oarecare măsură la dezvoltarea învățaturii creștine, totuși aportul lor a fost foarte redus în lămurirea învățaturii despre Sfânta Treime. În primul rând, ei n'au pus și n'au discutat această învățătură în ansamblul ei, iar în al doilea rând nu au clarificat relația între Persoanele Sfintei Treimi. De aceea speculațiile lor au fost respinse de sinodul de la Niceea.

În schimb, alți Sfinți Părinți au adus servicii mari pentru lămurirea și precizarea învățaturii despre Sfânta Treime. Aceasta au făcut-o ei pe de o parte prin prelucrarea mărturiilor trinitare revelaționate, iar pe de alta prin crearea unei limbi bisericești pentru a exprima această învățătură. Ei precizează ce trebuie înțeles prin termeni ca: οὐσία, φύσις, ὑπόστασις etc.

Iar întrucât mintea omenească are instinctul de a tinde spre cunoașterea și înțelegerea învățăturilor ce i se propun, – dacă nu se poate direct, măcar prin asemănări – și în cazul de față, Părinții bisericești, deși își dădeau seama de neajunsul asemănărilor, totuși au recurs la unele asemănări pentru a face misterul Sfintei Treimi înțeles, măcar parțial, de credincioși. Ei își dădeau seama că lumea și creaturile din ea fiind opera Sfintei Treimi, aceasta trebuie să se reflecteze, într-o anumită măsură, în lume și creaturi. Cu alte cuvinte, în lume trebuie să existe analogii care să dezvăluie misterul Sfintei Treimi într-o măsură oricât de mică. Astfel, **Sf. Spiridon al Trimitunde** s'a servit de o cărămidă, vrând să arate că după cum cărămida constă din pământ, apă, foc, și totuși e una la vedere, tot așa și în Sfânta Treime, deși sunt trei Persoane, ele sunt o singură ființă. Alții au făcut asemănarea cu râul, apa și izvorul, sau cu soarele, raza și lumina. Alții au asemănat Sfânta Treime cu rădăcina, trunchiul și coroana pomului care toate formează pomul; cu trandafirul, culoarea și mirosul; cu trecutul, prezentul și viitorul, care sunt cele trei fețe ale timpului; cu lungimea, lățimea și înălțimea, care sunt cele trei dimensiuni ale spațiului;

10 Logosul este izvorul binelui, adevărului și al tuturor valorilor din lume. Toți oamenii mari au stat sub influența lui. Dar această influență n'a fost de așa natură ca ei să nu poată greși, întrucât ei posedau adevărul numai parțial. La împlinirea vremii, Logosul s'a întrupat în Iisus Hristos. Propriu zis, Iisus Hristos este Însuși Logosul întrupat. De aceea Iisus Hristos nu poate greși și posedă întreg adevărul, și prin El îl posedă și creștinii. Deci adevărata gnoză o au numai creștinii.

11 S. Bejan, **Dogm. Sf. Treimi**, 70-93.

12 Cf. J. Schwanne, **Histoire des dogmes**, trad. I. Belet, tome I, Paris 1903, p. 107.

cu intelectul, sentimentul și voința, sau cu rațiunea, cunoașterea și iubirea, care sunt funcțiuni ale sufletului omenes; sau cu mintea, cuvântul și duhul (sau suflarea), care însuflește cuvântul. Mintea este izvorul din care emană cuvântul, iar duhul e ceea ce dă viață, ce dă putere cuvântului. E ceea ce face ca, cuvântul să fie exprimat și înțeles, așa după cum a intenționat mintea din care a ieșit. Sf. Grigore de Nyssa scrie că firea omenească fiind vremelnică, și cuvântul ei e vremelnic, întrucât după ce a fost rostit pierde, trece la neexistență, pe când firea dumnezeiască fiind veșnică, și cuvântul ei e veșnic. Cuvântul omenes este din minte, dar nu este același lucru cu mintea. El e altceva decât mintea. Și deși el nu dă la iveală mintea, nu putem spune ce e ceva alături de minte, ci e același lucru cu mintea în substanța sa. La fel stau lucrurile și cu Cuvântul divin. Cuvântul lui Dumnezeu există în sine și e deosebit de acela de unde își are ipostasul, „Iar prin aceea că Cuvântul arată în Sine atributele, care se văd la Dumnezeu, Cuvântul este după natură, același cu Dumnezeu”¹³. Le fel stau lucrurile și în ce privește pe Duhul Sfânt. După cum avem noi un duh, o suflare, și Dumnezeu are la fel. Dar pe când suflarea noastră e ceva trecător, ce însoțește cuvântul, suflarea sau mai precis Duhul lui Dumnezeu e ceva veșnic, își are ipostasul Lui și însoțește Cuvântul lui Dumnezeu¹⁴. Toate cele de mai sus sunt simple asemănări, care deși ne dau o oarecare idee despre posibilitatea existenței Sfintei Treimi, totuși nu se poate spune că lămurim acest mister¹⁵.

3. Învățătura despre Sfânta Treime primește o formulare oficială, autoritară și definitivă, la primele două sinoade ecumenice.

Sinodul I ecumenic de la Niceea (325) afirmă că Tatăl și Fiul sunt de o ființă. Aceasta o face combătând pe Arie. Sinodul definește în Simbolul credinței că Fiul lui Dumnezeu este unul născut, „Care din Tatăl s'a născut (adică din ființa Tatălui οὐσία) mai înainte de toți vecii. Lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut. Cel ce este de o ființă cu Tatăl (ὁμοούσιος τῷ Πατρί) prin care toate s'au făcut”.

Prin aceasta erezia ariană este condamnată. Dar ea e condamnată și direct de sinod, care dă anatemei pe cei ce ar învăța că a fost un timp când Fiul n'a existat și că El a fost creat din nimic sau dintr-o substanță străină celei a Tatălui¹⁶.

Sinodul II ecumenic din Constantinopol (381), se întrunește pentru combaterea ereziei lui Macedonie. Acesta afirma că Duhul Sfânt este o creatură a Fiului și deci e

13 Sf. Grigorie de Nyssa, **Marea cuvântare catehetică**, I, trad. de D. Cristescu și N.I. Barbu, București, 1947, pp. 27-30.

14 Sf. Grigore de Nyssa, **op. cit.**, II, p. 31.

15 Unele din ele, dacă sunt dezvoltate consecvent, duc chiar la erezii, ca de exemplu analogia cu sufletul. Aceasta duce la sabelianism, după care Dumnezeu se manifestă în trei moduri. Ori, și despre suflet zicem că are trei funcțiuni, adică se manifestă în trei moduri. Încercări de a pătrunde cu rațiunea misterul Sfintei Treimi s'au făcut și se mai fac și azi din partea unor teologi, care-și dau seama de imposibilitatea de a înțelege acest mister, dar cred că prin aceste încercări se aruncă totuși o oarecare lumină asupra lui. O astfel de încercare vezi și la Eus. Popovici, **Încercare de a pătrunde cu cugetarea filozofică speculativă întru cânta misterul despre Sfânta Treime**, în rev. „Candela”, 1942/1943, pp. 162-172.

16 Sinodul a căutat mai întâi să convingă pe arieni cu cuvintele Scripturii, că Fiul sau Cuvântul vine de la Dumnezeu. Arieni însă au interpretat această expresie în sensul ereziei lor, spunând că și noi oamenii și toate câte există sunt de la Dumnezeu (1 Co 8, 6; 2 Co 5, 18). Pentru a înlătura acest sofism, sinodul a recurs la o altă expresie, nescripturistică, spunând că altfel vine Fiul de la Dumnezeu și altfel venim noi. El este Fiul al lui Dumnezeu în alt înțeles decât noi, căci El se naște din Ființa Tatălui (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς). Dar

inferior Tatălui și Fiului. Sinodul combate și condamnă macedonianismul, învățând că Duhul Sfânt e de o ființă cu Tatăl și cu Fiul. E drept că nu folosește termenul ὁμοούσιος dar prin cele ce spune în Simbol, el exprimă această idee. Sinodul folosește termenul scripturistic, că Duhul Sfânt purcede din Tatăl. Prin aceasta se arată că El are ființa sa în Tatăl; că are ființă comună cu Tatăl. Dar el are ființă comună și cu Fiul, după cum se vede din spusele Sinodului, că El trebuie adorat împreună cu Tatăl și cu Fiul și că a grăit prin prooroci. În Simbolul credinței exprimăm credința „întru Duhul Sfânt, Domnul de viață făcătorul, care de la Tatăl purcede, Cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și mărit, care a grăit prin prooroci”.

Sfinții Părinți din timpul celor două sinoade ecumenice și de după ele au contribuit, unii, cu lumina minții lor la formularea dogmei – cum a fost de exemplu Sf. Atanasie –, iar alții, luând ca bază această formulare, au dezvoltat-o și au explicat-o în scrieri speciale, pentru a da credincioșilor posibilitatea să o cunoască din mai multe puncte de vedere și pentru a-și adânci credința în această taină de nepătruns. Ei învățau că Ființa divină este una și că această unică Ființă există în trei Persoane deosebite, dar perfect egale: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, fiecare din ele fiind Dumnezeu adevărat.

Scrieri speciale referitoare la Sfânta Treime au alcătuit: Sf. Atanasie cel Mare¹⁷, Sf. Vasile cel Mare¹⁸, Sf. Grigore de Nyssa¹⁹, Sf. Grigore de Nazianz²⁰, Didim cel Orb²¹, Sf. Ambrozie²² ș.a. Foarte edificatoare sunt în această privință și cap. 6-8 din cartea I a Dogmaticii Sf. Ioan Damaschin, care este, așa zicând, o încheiere și încoronare a Tradiției patristice.

aceasta nu înseamnă că El e o parte din substanța Tatălui. Pentru a evita o astfel de interpretare, sinodul zice că Fiul are aceeași ființă cu Tatăl (ὁμοούσιος τῷ Πατρί), că ființa Lui nu e deosebită de a Tatălui, ci este identică cu ea. Că Tatăl și Fiul au ființa identică (A. d'Alès, *Le dogme de Nicée*, Paris, 1926, p. 109). Ori, având ființă identică, El nu este subordonat Tatălui. După cum vedem sinodul folosește termeni filozofici și nu biblici, pentru a exprima deoființimea Fiului cu Tatăl. Aceasta o face pentru că prin ei se putea exprima mai bine și fără echivoc acest punct din învățătura Bisericii. De altfel, acești termeni erau uzitați și mai înainte în Biserică. Ei au fost folosiți de Teognost, Dionisie din Alexandria, Dionisie din Roma, Origen ș.a. Ei erau foarte bine cunoscuți Teologiei alexandrine. Prin cuvântul ὁμοούσιος exprimau reprezentanții științei teologice anticeene ideea că Fiul nu e nicidecum o creatură (κτίσμα ποιήμα), și e născut din Tatăl și e de o ființă cu El. La sinodul din Niceea, diaconul Atanasie (Sf. Atanasie de mai târziu), lămurește pe membrii sinodului, în discuțiile particulare premergătoare ședințelor sinodului (ședințelor oficiale) asupra sensului lui ὁμοούσιος și în urma acelor lămuriri termenul ὁμοούσιος este acceptat de sinod. Atanasie cel Mare ținea mult la acest cuvânt și a luptat cu înțelepciune și curaj pentru acceptarea lui, deoarece vedea că ideea relației dintre Fiul și Tatăl nu poate fi mai bine redată prin nici o altă expresie. Prin e termenul ὁμοούσιος li se ia arienilor orice posibilitate de a interpreta relația dintre Tatăl și Fiul în sensul ereziei lor.

17 *Contra arienilor*, pentru a arăta deoființimea Fiului cu Tatăl, și *Către Serapion*, despre Duhul Sfânt.

18 *Contra lui Eunomie și Despre Duhul Sfânt*. Scrierea *Contra lui Eunomie* e împărțită în trei cărți. În cartea I respinge tezele lui Eunomie că nenașterea (agennesia) ar constitui ființa lui Dumnezeu și că în ea s'ar cunoaște deplin ființa lui Dumnezeu. În cartea a II-a vorbește despre omusia Fiului cu Tatăl. În cartea a III-a, despre deoființimea Duhului Sfânt cu Tatăl (vezi V. Loichită, *Teo și Christologia Sfinților Trei Ierarhi*, în rev. „Candela”, 1944-1945, pp. 115-116).

19 *Contra lui Eunomie*.

20 *Cinci cuvântări*.

21 *Despre Sfânta Treime*.

22 *De fide*, libri 5.

EXPLICAREA TERMINOLOGIEI TRINITARE

1. Termenii trinitari în general. 2. Termenii ce se referă la ființă. 3. Termenii ce se referă la ipostasuri.

Vorbind în cele trei lecții anterioare despre Sfânta Treime, am folosit unele expresii ce se cer a fi lămurite. Aceasta cu atât mai mult cu cât acele expresii, sau terminologia trinitară, nu era, în epoca primară creștină, atât de precisă cum e azi. Biblia vorbește despre Sfânta Treime în alți termeni decât Dogmaticile. Mântuitorul și Sfinții Apostoli vorbesc altfel despre Sfânta Treime decât Apologeții, sau sinodul I ecumenic, Sfinții Părinți, simbolul atanasian etc.

Divinitatea Fiului și a Duhului Sfânt fiind contestată din partea unor eretici, Sfinții Părinți trebuiau să expună învățătura Bisericii, bazându-se nu numai pe Revelație, ci ajutându-se și de termeni luați din filozofia contemporană. Ei trebuiau să arate că în Dumnezeu, deși e o Ființă, sunt trei Persoane și că unitatea Ființei nu nimicește Treimea Persoanelor și nici trinitatea nu suprimă unitatea. În această, expunere, ei au făcut și unele speculații asupra esenței sau Ființei divine. Se întrebau și căutau să lămurească ce însemnau cuvintele ființă, persoană etc. Până ce s'a ajuns la precizarea acestor termeni, a trecut un timp destul de lung. Dar odată ce ei au fost precizați și au intrat în uz, e necesar să fim în clar cu înțelesul lor. Însuși cuvântul **Treime** (Τριάς, *trinitas*) nu-l aflăm la început folosit în Biserică. Cel ce-l folosește pentru prima dată, în Orient, este **Teofil din Antiohia** († 185), iar în Occident, **Tertulian** († 220).

Dogma Sfintei Treimi poate fi, exprimată pe scurt, așa: Dumnezeu este o ființă în trei Persoane. Drept aceea expresiile create pentru expunerea ei se referă unele la **unitate**, altele la **Treime**. Unele la ceea ce e comun celor trei Persoane, adică la ființa lor, altele la ceea ce este particular, adică la persoane. La unitate se referă cuvintele: ființă, substanță, natură, (οὐσία, φύσις *essentia*, *substantia*, *natura*), iar la Treime: persoană, ipostas, subzistență πρόσωπον, ὑπόστασις, ὑπόρρις, τρόπος ὑπόρρις *persona*, *subsistentia*).

Termenii aceștia, mai ales în Orient, nu s'au impus ușor. Ei au provocat chiar unele neînțelegeri în Biserica veche. Acestea proveneau din faptul că aceiași termeni erau înțeleși de unii într'un fel, de alții într'alt fel. Aceleași cuvinte erau folosite de unii pentru a exprima Ființa divină, iar de alții Persoanele dumnezeiești. Abia mai târziu s'a stabilit definitiv că prin οὐσία și φύσις trebuie înțeleasă: ființa, substanța, esența sau natura dumnezeiască, deci ceea ce e comun celor trei Persoane dumnezeiești; iar prin ὑπόστασις și πρόσωπον fiecare Persoană dumnezeiască. La această clarificare și la introducerea acestor termeni în Teologie, au contribuit într'o mare măsură cei trei capadocieni și îndeosebi Sf. Vasile cel Mare.

2. Termenii care se referă la unitatea Ființei dumnezeiești sunt: esență, substanță, natură, ființă (οὐσία φύσις).

a) Cuvântul **esență** (οὐσία) înseamnă fondul, baza unei realități. Ea este ceea ce face ca un lucru să fie el și nu altceva, de exemplu: esența omului este de a fi animal rațional. Numai prin aceste două elemente este omul, om. „Esența, zice **Sf. Vasile cel Mare**, este fondul naturii comune mai multor indivizi, de exemplu: om, umanitatea, omenitatea, pentru toți indivizii speciei noastre”¹. Acest cuvânt se aplică la tot ceea ce are o realitate oarecare, existând în sine sau în altul.

Cuvântul οὐσία îl aflăm, în vechime, în filozofia greacă. La Aristotel, are două sensuri: a) esență concretă, existență individuală, obiect al experienței imediate, de exemplu: cutare persoană umană, Petru, Pavel etc. Aceasta o numește Aristotel **prima esență**, πρώτη οὐσία β) „Esență abstractă, natură specifică realizabilă în mai mulți indivizi de aceeași specie”², ceea ce e comun în toate, noțiune generală. Aceasta este **esența secundară** δευτέρα οὐσία.

Dacă Sfinții Părinți, căutând să explice Sfânta Treime, ar fi luat cuvântul οὐσία în primul înțeles, ei ar fi ajuns la Triteism. Învățând că existența individuală este esența lui Dumnezeu, ar fi trebuit să spună că există trei Dumnezei. Dacă l-ar fi luat în înțelesul al doilea, trebuiau să admită că cele trei Persoane divine participă la esență sau numai parțial, sau complet (întrucât esența secundară există numai în lucrurile singuratic, din care se cunoaște speculativ). Dacă fiecare Persoană divină ar primi numai o parte din esența abstractă, atunci Ființa dumnezeiască s’ar împărți între persoane, iar dacă o Persoană dumnezeiască ar avea întreaga ființă, cu excluderea celorlalte, atunci n’ar mai avea toate persoanele ființa în comun. „Iar dacă ființa (esența) s’ar înțelege că există în persoane ca viața în membrele organismului, atunci nici o persoană, nefiind ceea ce este, sau neavând ceea ce are cealaltă, n’ar fi absolută, iar ființa comună ar fi mai mare ca părțile. În felul acesta s’ar introduce în Ființa dumnezeiască neasemnări incompatibile cu ea”³.

Sfinții Părinți însă nu au tras concluziile acestea din cuvântul οὐσία. Ei au respins Triteismul și au învățat că cele trei Persoane, fiind veșnice, au una și aceeași esență. Esența lor nu este împărțită și ele nu o au numai parțial, ci total. Esența dumnezeiască nu este mai mare într’o persoană decât în alta, sau mai mare în raport cu cele trei persoane⁴. Oamenii au toți aceeași esență, dar ea se repetă în fiecare individ. De aceea, unitatea ei se deduce prin abstracție. La Dumnezeu însă nu se repetă, ci există o singură dată în cele trei Persoane. Deci unitatea ei este concretă. În Dumnezeu există o singură Ființă. Ființa Lui este însăși Dumnezeirea Lui. Aceeași Ființă este întreagă la fiecare din Persoanele Sfintei Treimi. Cuvântul ὁμοούσιος arată nu numai că Ființa dumnezeiască e comună celor trei Persoane, ci arată totodată și unitatea Ființei lor. Că au una și aceeași Ființă. Ființa Tatălui există întreagă în Fiul și în Sfântul Duh. Dar cuvântul ὁμοούσιος mai arată și deosebirea dintre Persoanele divine, deoarece nimeni nu poate fi deoființă cu el însuși, ci pentru aceasta e nevoie de altcineva cu care să fie deoființă.

1 Cit. la A. d’Ales, **Le dogme de Nicée**, Paris, 1926, p. 250.

2 Cf. A. d’Alès, **op. cit.**, p. 5.

3 Hr. Andrusos, **Dogmatica...**, pp. 96-97.

4 Dumnezeu fiind iubire (în 1, 4, 8), cele trei Persoane sunt unite, sunt una prin iubire. Au fiecare aceeași iubire, aceeași viață, aceeași esență. Nu e în una o altă iubire, și nici o altă ființă decât în alta și nu e în una iubirea mai mare decât în alta. Ele sunt una prin iubire, una prin ființă, dar sunt deosebite ca persoane.

Pentru exprimarea esenței sau Ființei lui Dumnezeu, s’au folosit în mod amestecat, o bună parte de vreme cuvintele: οὐσία ὑπόστασις. **Epifanie** consideră, în mai multe locuri ale scrierilor sale, acești doi termeni ca echivalenți⁵. La fel face uneori și **Sf. Atanasie cel Mare**⁶. Chiar și sinodul I ecumenic de la Niceea, consideră ca sinonime aceste cuvinte, după cum se vede din Anatema anexată la Simbolul credinței și prin care sunt condamnați toți cei ce învață că Fiul e de alt **ipostas** sau **esență** decât cea a Tatălui, ἐξ ἐτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας⁷. Această întrebuintare a celor două cuvinte a dat naștere la confuzii și la unele neînțelegeri, deoarece nu erau toți de părerea că sunt sinonime. Îndeosebi cuvântul ὑπόστασις era luat numai de unii orientali în sensul de ființă, iar de cei mai mulți în aceea de persoană. De aceea aceștia învățau că în Dumnezeu sunt trei ipostase. Apusenii, în schimb, luau acest cuvânt cu înțelesul de ființă întrucât ei au tradus cuvântul ὑπόστασις prin substantia. De aceea, ei spuneau că în Dumnezeu există numai un ipostas și acuzau pe greci de arianism, crezând că ei învață trei esențe (substanța, ipostasuri), în Dumnezeu.

Consecințele ce se trăgeau din aceste sensuri fiind dăunătoare intereselor Bisericii, se cerea o lămurire a termenilor trinitari. Această lămurire se dă atât de către unii Sfinți Părinți, cât și de către un sinod din Alexandria, de la 362. Acest sinod ajunge la concluzia că deși reprezentanții Bisericii Apusene și ai celei Răsăritene folosesc cuvinte diferite pentru a exprima adevărul despre Sfânta Treime, totuși în fond, credința lor este aceeași. Același adevăr îl exprimă atât orientalii care spun că în Dumnezeu este **o esență** (ființă) οὐσία și **trei ipostasuri**, cât și occidentalii, care spun că Dumnezeu este **un ipostas** și **trei Persoane** (πρόσωπον).

Dintre Sfinții Părinți, **Sf. Vasile cel Mare**, într’o scrisoare⁸ adresată fratelui său **Grigore de Nyssa**, explică deosebirea dintre termenii οὐσίας și ὑπόστασις, arătând că pentru dogma de la Niceea, deci fiind vorba despre unitatea Fiului cu Tatăl, este propriu termenul οὐσία iar ὑπόστασις arată dogma trinitară. „Esența, zice Vasile, este fondul naturii comune mai multor indivizi, (de exemplu: om, unitate, omenitate) pentru toți indivizii speciei noastre. Ipostasul este individul subzistent, Petru sau Pavel. Între indivizii aceleiași specii, fondul naturii este unul; indivizii subzistă fiecare pentru sine. Aplicând aceasta la Ființa divină, Vasile concludă că trebuie să recunoaștem același fond al naturii divine, aceeași substanță divină; aceasta e dogma de la Niceea; și trei subzistenți în natura divină; aceasta e dogma trinitară”⁹. Sf. Vasile vede însă îndată că există o disproporție între om, de unde a luat analogia, și Dumnezeu, la care o aplică. De aceea, el completează cele de mai sus, recurgând la o altă comparație, deși își dă seama că e imposibil să lămurim misterul Sfintei Treimi prin comparații. El face o comparație cu curcubeul, în care avem mai multe culori, care însă au la bază o singură esență sau realitate. Tot așa avem și în

5 **Contra ereziilor**, 69 n.70, P.G. 42, 317.

6 Cf. decr. sin. Niceea, 27, P.G. 25, 465.

7 Cu toate acestea sinodul a înălțurat, pentru cei de bună credință, orice posibilitate de a fi înțeleasă deoființimea Fiului cu Tatăl, altfel de cum o definise el. În acest scop sinodul se folosește de cuvântul ὁμοούσιος care are un sens precis: deoființă, de aceeași ființă.

8 Epist. 38, P.G. 32, 325-340.

9 Cf. A. d’Alès, **op. cit.**, pp. 250-251.

unica Ființă divină trei Persoane. În Sfânta Treime elementul comun se raportează la esență, iar ipostasul este un element propriu și distinctiv. Deci Sf. Vasile cel Mare, ca și ceilalți capadocieni de altfel, vorbind despre Sfânta Treime, fac deosebire între οὐσία și ὑπόστασις arătând că în Dumnezeu este o esență, dar trei ipostasuri¹⁰.

Astfel s'a ajuns cu timpul, ca οὐσία și ὑπόστασις să aibă înțelesuri deosebite. Primul referindu-se la Ființa divină, al doilea la Persoanele Sfintei Treimi.

b) Substanța e considerată uneori ca fiind același lucru ca și esența. Deci e identică cu esența. Dar pe lângă aceasta, acest cuvânt mai are două sensuri: unul care înseamnă subiectul însușirilor. Înseamnă o bază pe care stau, sau în care sunt înrădăcinate însușirile. Acesta este sensul ce-i corespunde cel mai bine din punct de vedere etimologic, întrucât substare înseamnă a sta sub (același sens îl are etimologic și subiectul = sub-jacere = ce stă la bază; sau grecescul ὑπόστασις = stau sub¹¹). În al doilea sens, substanță înseamnă esența ce există într'un lucru subzistent în sine și pentru sine. Înseamnă un lucru ce nu are existența în alt subiect, un lucru care pentru a exista nu are nevoie de altul în care să existe ca în subiect. În acest sens ea este opusă însușirilor, sau accidentilor, care pentru a exista au nevoie de o ființă în care să existe ca în subiect¹².

c) Natura (φύσις) este considerată de cele mai multe ori ca sinonimă cu esența. Natura, esența sau substanța este materialul din care constă o realitate. Exemplu: lemnul e natura din care e făcută masa. Deci natura e ceva comun tuturor indivizilor sau lucrurilor din aceeași specie. Mai precis însă, natura este însăși esența „considerată ca subiect al proprietăților și principiu intern al lucrărilor”¹³, principiu al activității. Fiind vorba despre Sfânta Treime, cuvintele esență, natură și substanță, sunt redactate în limba română prin cuvântul ființă. De aceea, când vorbim despre unitatea lui Dumnezeu, zicem că Dumnezeu este unul în ființă, iar despre Fiul zicem în Crez că este deoființă cu Tatăl.

3. Termenii ce se referă la **Trinitate** sunt: **ipostas, subzistență, persoană** (ὑπόστασις, πρόσωπον).

a) **Ipostasul** este substanța care nu e parte dintr'un tot (exemplu: mâna, piciorul), ci o substanță individuală **completă**, existând **în sine și pentru sine**. Existând în sine, el e deosebit de orice alt ipostas. El e felul de a fi al naturii. E natura în forma individuală de sine stătătoare. Aceasta înseamnă că ipostasul e deosebit de natură. El nu e nici identic cu ea, nici cu o parte din ea, și nici nu e un adaus de conținut în natură. El este forma de a exista al naturii¹⁴. Ipostasul e proprietarul, subiectul sau purtătorul naturii.

Cuvântul **ipostas** era considerat într-o vreme ca echivalent cu οὐσία. Mai târziu însă a început să-și aibă sensul lui propriu, deosebit de οὐσία. Sf. Vasile cel Mare zice că ipostasul e individul determinat, existând aparte, care posedă dar îi este opus, așa după

10 Idem, 253, și V. Loichită, *Teo și Christologia Sfinților Trei Ierarhi*, în rev. „Candela”, 1944-1945, p.108 sq. Grigore de Nazianz, *Cuv.* 21, n. 35, pp. 1124-1225.

11 Cuvântul ὑπόστασις a fost tradus de latini prin cuvântul substantia. De aceea, fiind vorba de Sfânta Treime, ei foloseau expresia ipostas pentru substanța sau Ființa divină.

12 V. Suci, *Teologia Dogmatică specială*, vol. I, ed. 2, Blaj, 1927, p. 104.

13 V. Suci, *op. cit.*, I, 104. Natura de la latinescul nasci, φύσις de la φύομαι = a da naștere.

14 B. Bartmann, *Dogm.*, I, 198.

15 D.T.C., vol. VII, Paris 1927, p. 328. Sf. Ioan Damaschin scrie: „Cuvântul ipostas are două însemnări: uneori el înseamnă simplu, existență. Conform acestei însemnări, οὐσία și ὑπόστασις sunt unul și același

cum e opus ceea ce e propriu la ceea ce e comun, ca particularul la general¹⁵, ca individul speciei. Pentru Sf. Vasile cel Mare, ca și pentru mulți alți Sfinți ai Bisericii de Răsărit, cuvântul ὑπόστασις are același sens ca și persoana (πρόσωπον).

b) **subzistența** este felul de a exista al substanței. Prin urmare este egală cu ipostasul.

c) **Persoana** (πρόσωπον și ὑπόστασις)¹⁶ este un ipostas de natură rațională; sau o substanță individuală de natură rațională, exemplu: Petru, Pavel; sau substanța independentă existentă a unei naturi raționale¹⁷. Ipostasul e numele comun pentru toate existențele individuale, fie ele raționale, fie neraționale. Persoana e numele pentru ipostasurile raționale. Deci persoana cuprinde în sine, ca elemente fundamentale: **individualitate** și **raționalitate**. De aceea **Boetius** (la începutul sec. VI) definește persoana ca „substanță individuală a unei naturi raționale”. Persoana se deosebește de natură prin faptul că are principii individuale de existență. Ea rotunjește natura prin existența sa. „Persoana, zice **Sf. Ioan Damaschin**¹⁸, este subiectul ce se manifestă el însuși prin lucrările și proprietățile sale ca distinct de alte ființe de aceeași natură”. Persoana are conștiință de sine, puterea de a determina și dorința de a fi în comuniune cu alte persoane, sau: rațiune, voință și iubire.

În Teologia actuală, cuvântul **persoană** e identic cu **ipostas**, exemplu: zicem că Dumnezeu e în trei ipostasuri, sau, în hristologie, vorbim de „uniunea personală” sau „ipostatică” a celor două naturi.

Termenii înșirați mai sus se aplică la Dumnezeu, dar numai prin **analogie**. Așa au făcut Sfinții Părinți și așa au făcut și fac toți teologii. Dumnezeu nu este nici natură, nici persoană în sens creat. El e ceva asemănător naturii și persoanei, dar într'un mod absolut, excluzând orice imperfecțiune. Ființa dumnezeiască nu e o substanță generală, cum ar fi de exemplu natura umană, ce poate fi realizată în mai multe ființe individuale. Ea este o substanță individuală, dar o substanță ce nu există decât o singură dată. Ea este unică. Este însăși Divinitatea. Dumnezeu este El Însuși Dumnezeirea. Dumnezeu este o substanță realizată, dar nu în sensul că e suportul unor accidente, căci în cazul acesta nu ar fi perfect. El e o substanță absolută, întrucât există în El Însuși în mod complet și posedă o ființă independentă. Ființa Sa aparține întreagă celor trei Persoane, fără însă a se multiplica. Ea le aparține într'un mod nepriceput de noi. Ființa e aceeași, dar e posedată în mod întreit; e posedată în trei moduri diferite.

lucru. Iată de ce unii Sfinți Părinți au zis naturi sau ipostase. Alteori el înseamnă ceea ce există prin sine însuși și în propria sa existență. După această însemnare el arată individul numeric, deosebit de altul, de exemplu: Petru, Pavel, un cal” (*Dialectica*, c. 42, P.G. 94, 612). În Dogmat. III, 6, zice că ipostasul e „ființa împreună cu accidentii”.

16 Înțelesul original al cuvântului πρόσωπον înseamnă față. Curând după aceasta cuvântul a primit și înțelesul de mască (adică față artificială și de rol jucat de un actor; mai apoi cel de persoană. Din aceste motive, Sf. Vasile cel Mare vedea în folosirea acestui termen, pentru Persoanele Sfintei Treimi o tendință (a apusenilor) spre sabelianism, după care Tatăl, Fiul și Sfântul Duh ar fi numai moduri de exprimare ale unicei substanțe divine (cf. V. Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, 1944, pp.50-515). Sensul pe care-l dădeau ereticii modalisti cuvântului πρόσωπον a determinat de altfel și pe ceilalți orientali să refuze, multă vreme, identificarea acestui cuvânt cu ὑπόστασις. În cărțile noastre vechi, cuvântul persoană, referindu-se la Persoanele Sfintei Treimi, e redat prin substantivul față.

17 Cit. la A. C. Iliescu, *Noțiunea de persoană...*, în *Omagiu IPS Dr. Nicolae Bălan*, Sibiu, 1940, p. 469.

18 *Dialectica*, 43, P.G. 94, 613.

EREZII ANTITRINITARE

1. Introducerea. 2. Monarhianismul. 3. Subordinaționismul.
4. Antitrinitarii moderni. 5. Triteismul.

Sfânta Treime este una din cele mai mari taine ale creștinismului. De aceea, întrucât nu a putut fi și nu poate fi înțeleasă de mintea omenească, unii, cum sunt raționaliștii, au negat-o pur și simplu, iar alții, căutând să o facă înțeleasă prin rațiune, au ajuns la concluzii contrare Revelației. Aceștia din urmă au deviat de la învățătura Bisericii, dând naștere unor erezii, care sub forme diferite, dăinuiesc până în zilele noastre. În sistematizarea învățăturii lor, ereziarhii au suferit o oarecare influență atât din partea monoteismului iudaic cât și din aceea a politeismului păgân. Dar ceea ce a făcut pe unii să devieze de la învățătura Bisericii, cu privire la Sfânta Treime, a fost nu numai rațiunea, care nu poate concepe Treimea în unime, ci și lipsa de precizie a termenilor prin care se exprima ființa și Treimea divină în primele secole creștine. Cuvintele οὐσία, φύσις, ὑπόστασις (essentia, natura, substantia), erau înțelese de unii ca exprimând ființa, iar de alții ca referindu-se la Persoanele divine. Această neprecizare a durat până spre sfârșitul secolului IV.

Argumentul raționaliștilor că Sfânta Treime trebuie negată deoarece nu poate fi concepută de minte, nu este valabil. Dacă acest argument ar fi valabil și ar avea o aplicare generală, atunci omenirea ar trebui să nege existența a o mulțime de lucruri, cu care vine în contact și de care se folosește, dar ființa cărora nu o poate înțelege pe deplin. Căci, de exemplu: cine poate cuprinde cu mintea ce este materia, electricitatea, care este originea universului etc.? Omul însă, deși nu știe mai de aproape ce sunt acestea, totuși nu se îndoiește că ele există în realitate.

Față de învățătura Bisericii că cele trei Persoane au o singură ființă, unii eretici contestă realitatea acestor Persoane, alții le subordonează pe una, alteia, iar alții multiplică Ființa dumnezeiască.

Ereziile antitrinitare sunt: **monarhianismul, subordinaționismul, triteismul, unitarismul** (socinianismul) etc.

2. **Monarhianismul** învață unitatea lui Dumnezeu, învață că Dumnezeu e unul singur și în El nu poate exista pluralitatea. Deci nu pot exista mai multe persoane. Totuși, monarhianismul nu neglijează să vorbească despre Persoanele divine. El caută o armonie între unitatea și trinitatea lui Dumnezeu. Accentuând însă prea mult unitatea, persoanele sunt privite dintr'un punct de vedere opus celui ortodox și sunt confundate una cu alta. Se învață adică tocmai contrariul de ceea ce învață Simbolul atanasian de a nu amesteca sau confunda ipostasele. Monarhienii vorbesc despre Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, dar îi privesc numai ca pe niște puteri sau numai ca niște moduri de manifestare ale uneia și aceleiași Persoane dumnezeiești. Din această cauză unii (primii) se numesc și **monarhieni dinamici** sau **ebionitici**, iar alții (cei de al doilea modalități sau **patripasieni**).

a) Reprezentanții de seamă ai monarhianismului dinamic sau ebionitic sunt: **Teodot Dubălarul** din Bizanț (sec. II), **Teodot Bancherul** (începutul secolului III), și mai ales

Paul de Samosata, născut în Samosata (Siria), dar fost episcop al Antiohiei (secolul III). Acesta este sistematizatorul monarhianismului dinamic. Paul de Samosata învăța că există o singură Persoană dumnezeiască. Fiul lui Dumnezeu, care se mai numește în Scriptură și Logos și înțelepciunea lui Dumnezeu, nu e o persoană aparte de Dumnezeu Tatăl, ci stă în același raport cu Tatăl, în care stă rațiunea cu sufletul omenesc. După cum omul pierde calitatea lui de om dacă se înlătură de la el rațiunea, așa și Dumnezeu pierde calitatea de Dumnezeu dacă se înlătură de la el Logosul. De aceea Logosul făcând parte din ființa Tatălui, zicem că El e deoființă ὁμοούσιος cu Tatăl. Logosul s'a manifestat prin prooroci. Mai apoi s'a sălășluit în Iisus Hristos mai mult decât în alți oameni. Deci nu e vorba despre o întrupare a Logosului ca a unei Persoane dumnezeiești aparte, ci numai despre o putere a lui Dumnezeu. Iisus Hristos nu este o Persoană dumnezeiască, ci un om în care se sălășluiește o putere divină impersonală. El este un om simplu, dar s'a născut în mod supranatural din Fecioară. Fiind investit de Dumnezeu cu puterea Logosului, adică a rațiunii divine, într'o măsură mai mare decât alți oameni, El se numește Logos și Fiul lui Dumnezeu, – întrucât e manifestarea Tatălui pe pământ – dar fiu nu în sensul propriu, ci în sensul în care și alți oameni se numesc fiii lui Dumnezeu¹. Iisus Hristos e Fiu adoptiv al lui Dumnezeu și nu Dumnezeu-Om. Tot o putere a lui Dumnezeu și nu o persoană este și Duhul Sfânt.

Paul de Samosata a fost depus și excomunicat la anul 269, de un sinod din Antihoia, dar erezia lui, care a fost condamnată de acel sinod, mai avea adepți și în sec. IV. Astfel, între adepții ei se numără, în acel secol, **Fotin** († 376), fost episcop de Sirminiu.

b) **Ramura modalistă** a monarhianismului avea ca reprezentanți pe **Noețiu și Praxeas** (sfârșitul sec. II și începutul sec. III), – ambii din Asia Mică, dar au activat îndeosebi în Roma și în Africa de Nord –, și pe **Sabeliu**, presbiter din Ptolemaida, care a trăit și propovăduit la Roma (sec. III).

Modalistii admit o treime, dar una aparentă și nu adevărată. O divinitate care ia trei înfățișări, nu însă una care există în trei persoane distincte. Pentru ei persoana (πρόσωπον = mască) este modul de **înfațișare**, de **apariție**, de **manifestare exterioară** a unicului Dumnezeu. Dumnezeu, care este unic, a luat rând pe rând diferite înfățișări prin care se manifestă în lume. El s'a manifestat, ca Tată, în crearea și conservarea lumii, ca Fiu, în mântuirea omenirii din păcat și ca Duh Sfânt în sfințirea oamenilor. Sau, în Vechiul Testament s'a manifestat ca Tată, în Iisus Hristos, ca Fiu, iar la Cincizecime ca Duh Sfânt. Așadar, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt nu sunt decât trei moduri diferite în care se manifestă Dumnezeu². De aici urmează că în timpul când Dumnezeu există ca Tată, El nu există ca Fiu, sau ca Duh Sfânt; când există ca Fiu, nu există ca Tată și ca Duh Sfânt etc. Ei admit o întrupare a lui Dumnezeu, dar spun că ea s'a făcut în persoana Tatălui (căci în fond este o singură persoană). Așadar, Persoana care a creat lumea, Aceasta s'a și întrupat, a pățimit și a murit pe Cruce. Faptul acesta a făcut pe contemporanii să numească pe vechii modalisti **patripasieni** (Patreia passum esse = cei ce spun că Tatăl a pățimit).

Modalismul, pe lângă faptul că neagă Sfânta Treime, duce la o limitare a Divinității, deoarece atunci când Divinitatea se manifestă ca Fiu întrupat, ea există numai în lume,

1 S. Bejan, **Dogma Sfintei Treimi în concepția Creștinismului**, 1930, pp. 79-80.

2 Eusebiu Popovici, **Istoria Bisericii Universale**, trad. de At. Mironescu, ed. II, vol. I, București, 1925, p. 335; B. Bartmann, **Précis de Théologie Dogmatique**, trad. M. Gautier, tome I, ed. III, Mulhouse 1938, p. 200.

nu și mai presus de lume. Această erezie avea adepți și în sec. IV. În forme modificate ea a apărut și mai târziu, la unii din antitrinitarii mai noi, cum a fost **Em. Svedenborg** (1688-1772) ș.a.

Modalismul a fost combătut de **Tertulian** (Adv. Praxeam), de **Ipolit** (Adv. Noetum) și de **Dionisie cel Mare**, episcopul Alexandriei. Aceștia însă, în combaterea lor, au mers uneori prea departe în afirmarea că Fiul e deosebit de Tatăl și au căzut în cealaltă extremă, învățând că Fiul este, după ființă, inferior și subordonat Tatălui. Dionisie cel Mare spunea că Fiul se deosebește de Tatăl ca creatura de Creator. Dionisie a revenit mai apoi asupra afirmațiilor și comparațiilor sale, manifestându-și întru totul credința ortodoxă.

3. **Subordinaționismul**, ca părere teologică greșită, îl întâlnim încă prin sec. II. De subordinaționism au fost acuzați nu numai Ipolit, Origen³ și Dionisie cel Mare, ci și Atenagora, Teofil, Tertulian și Lucian († 312). Ca erezie, însă, care a avut răsunet mare și un însemnat număr de aderenți, și care a produs tulburări în Biserică, subordinaționismul, dus la extrem, apare numai în sec. IV, sub formă de **arianism** și **macedonianism**.

a) **Arianismul**, urzitorul acestei erezii a fost Arie, un presbiter din Alexandria, cult, cu talent oratoric și cu o viață de ascet. Arianismul este subordinaționismul dezvoltat la extrem. Este o tendință nereușită de a împăca rațional învățătura despre Sfânta Treime cu unitatea lui Dumnezeu. El începe să fie manifestat, cunoscut și discutat în public în anul 319.

Arie învăța că există un singur Dumnezeu fără început și mai presus de lume. Fiind atât de superior, El nu poate intra în contact imediat, cu lumea finită. De aceea, când a hotărât să creeze lumea, Dumnezeu a creat mai întâi, din nimic o ființă deosebită, prin care a creat apoi întreg universul. Această Ființă, numită Fiul lui Dumnezeu, a fost creată în mod liber nu din veșnicie, ci în timp. Așadar, a fost cândva când Fiul nu exista (ἦν ποτε, ὅτι οὐκ ἦν) și deci nici Dumnezeu nu era Tatăl. Fiul este prima creație a lui Dumnezeu. Este singura creatură directă a Tatălui și din această cauză e creatura cea mai perfectă, cea mai apropiată de Tatăl. El nu este născut sau creat din ființa Tatălui, ci din nimic (ἐξ οὐκ ὄντων). Fiind prima și cea mai perfectă creatură a Tatălui, El poate fi numit Fiul lui Dumnezeu, deși nu e Dumnezeu adevărat și nu e deoființă cu Tatăl. El e Fiul adoptiv al lui Dumnezeu și nu fiu în sensul adevărat. Și cum prin acest Fiul Dumnezeu creează lumea, e și El Dumnezeu, prin participare la stăpânirea lumii împreună cu Dumnezeu. De aceea se cuvine se fie adorat ca Dumnezeu.

În principiu, Arie nu nega Sfânta Treime, dar subordona pe Fiul și pe Duhul Sfânt, Tatălui. Și cum afirma și despre aceștia că pot fi numiți Dumnezeu, el punea creatura în rând cu Dumnezeu. Ceea ce desigur că este o impietate, întrucât creatura este inferioară și esențial deosebită de Dumnezeu. Pe lângă aceasta, dacă Dumnezeu a creat lumea printr-o ființă intermediară și nu vine în contact direct cu ea, cum zicea Arie, însemnează că Dumnezeu e limitat și nu e o ființă absolută.

Episcopul Alexandru al Alexandriei văzând că arianismul e o deviere de la Ortodoxie, a căutat să determine pe Arie să se lepede de învățătura sa. Arie însă nu a voit. Din această cauză el a fost depus și excomunicat de un sinod din Alexandria, la anul 323.

Arie părăsi apoi Egiptul, plecă în Palestina și Asia Mică, unde află azil la Eusebiu, episcopul Cezareei și la Eusebiu al Nicomidiei. Atât aceștia, cât și mulți alți episcopi îi

3 J. Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. P. Belet, tome I, Paris 1903, p. 157 sq. și 182 sq.

erau favorabili, ceea ce făcu ca Biserica din Orient să fie împărțită în două tabere. Pentru a se curma dezbinarea, care era dăunătoare nu numai din punct de vedere religios, ci și din punct de vedere al liniștii imperiului, Constantin cel Mare convoacă, la anul 325, un sinod la Niceea, la care au fost invitați și au participat episcopi din toată lumea creștină.

Sinodul condamnă erezia lui Arie și definește învățătura că Fiul e Dumnezeu adevărat, născut din veci din Tatăl, și altfel e consubstanțial, sau deoființă cu Tatăl ὁμοούσιος τῷ πατρί⁴. „Unii din membrii sinodului nu voiau să admită termenul ὁμοούσιος (deoființă), deoarece, pe de o parte el nu e folosit de Sfânta Scriptură, iar pe de altă parte, pentru că a fost condamnat la Paul de Samosata (care însă îl folosea în sensul ereziei monarhiene). După explicațiile date de diaconul Atanasie (episcopul Atanasie cel Mare de mai târziu), sinodul a aprobat acest termen.

Ὁμοούσιος este termenul prin care se exprimă cel mai bine egalitatea și consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl. Prin el se arată că există o unică Ființă divină, pe care o au deodată: Tatăl, Fiul (și Sfântul Duh). Dacă fiecare o are întreagă și deodată, atunci Fiul nu e subordonat Tatălui, ci e egal cu El. Sinodul definește că Fiul e născut, iar nu creat. Ființa Lui e din ființa Tatălui. Mai mult, e aceeași ființă și nu e ceva adus la existență din neexistență. Fiind veșnic, El a luat parte, împreună cu Tatăl, la crearea lumii. Prin El s'au făcut toate cele văzute și nevăzute. Această doctrină a fost fixată într'un simbol care fu alcătuit pe baza simbolului Bisericii din Cezareea Palestinei. După aceasta, Părinții sinodului pronunțară anatema împotriva tuturor celor ce învăță cu privire la Fiul.

Cu toate acestea, lupta împotriva lui ὁμοούσιος nu a luat sfârșit la sinodul I ecumenic. Ea s'a continuat și după aceea, luând parte la ea chiar și unii din cei ce au participat la sinod. Aceasta se datorește faptului că arienii, și îndeosebi Eusebiu al Nicomidiei, cu adepții lui, au reușit, prin interpretări perfide, să discrediteze în fața multora termenul ὁμοούσιος.

Arienii s'au divizat mai apoi în trei ramuri: **arienii riguroși**, **semiarienii** și **acacienii**.

Arienii riguroși se țineau de cele învățate de Arie, că Fiul e o ființă creată și nu e egal, nici consubstanțial cu Tatăl. Pentru a fi egal și consubstanțial, ar trebui să fie și el neprodus, neprincipiat. Dar în cazul acesta ar fi doi Dumnezei, ceea ce e inadmisibil din punct de vedere creștin. De aceea, ei spuneau că e necesar să admitem că Fiul e cu totul deosebit de Tatăl și nu este asemănător Tatălui (κατὰ πάντα ἁνόμοιος τῷ Πατρί). Din această cauză ei se mai numeau **anomei** (iar unori aetieni și eunomieni, după numele conducătorilor lor principali).

Semiarienii învățau că Fiul e născut din Tatăl mai înainte de toți vecii, dar nu e deoființă cu Tatăl (ὁμοούσιος), ci numai deoființă asemănătoare cu a Tatălui (ὁμοιούσιος). De aici și numirea lor de omiusieni.

Acacienii (numiți așa după reprezentatul lor principal, Acacie, mitropolitul Cezareei), țineau mijlocul între anomei și semiarieni și învățau că Fiul este asemenea Tatălui, dar nu după Ființă, după Dumnezeire, ci așa cum este o icoană asemănătoare Aceluia pe care-L reprezintă. Deci Tatăl se reflectează în Fiul ca într-o icoană.

4 Sinodul I ecumenic stabilind dogma despre consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl, nu se folosește de termeni din Sf. Scriptură, ci îi ia din filozofia păgână. Prin aceasta s'a stabilit, pentru totdeauna, că Biserica poate folosi astfel de termeni, atunci când prin ei se poate exprima mai bine, pentru rațiune, o idee creștină. Deci că rațiune are un rol de seamă în precizarea adevărurilor revelate.

Partidele ariene se combăteau, cu violență, unele pe altele.

Arianismul, deși a fost condamnat la sinodul I ecumenic, el a mai supraviețuit totuși câteva secole, după aceea a dispărut, pentru a apărea mai apoi, în forme schimbate, în unele secte din evul mediu și modern.

b) **Macedonianismul** nu este decât ariansimul extins și la Persoana Duhului Sfânt. Arie nu a discutat îndeosebi despre Sfântul Duh. Cum el însă învăța că toată existența e creată de Dumnezeu prin Fiul, în mod logic urma că și Duhul Sfânt e creat de Fiul. De aceea, El e inferior, e subordonat Tatălui și Fiului. Concluzia aceasta a tras-o Macedonie, fost episcop de Constantinopol († 362). El învăța că Duhul Sfânt e o creatură a Fiului, după cum Fiul e o creatură a Tatălui. De aceea Duhul Sfânt e un slujitor al Tatălui și al Fiului. Întrucât Macedonie și adepții lui negau divinitatea Duhului Sfânt, așa zicând luptau împotriva divinității Lui, ei au fost numiți **pnevmatomahi**.

Pnevmatomahii au fost combătuți de Sf. Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare, Grigore de Nazianz, Grigore de Nyssa, Didim cel Orb și alții, iar sinodul II ecumenic din Constantinopol (381) condamnă macedonianismul, declarând că Duhul Sfânt e Domnul de viață făcătorul, că purcede de la Tatăl – deci e deoființă cu El –, că trebuie adorat și mărit împreună cu Tatăl și cu Fiul și că a grăit prin prooroci. Învățătura aceasta a fost adăugată la simbolul de la Niceea.

Sinodul II ecumenic nu folosește pentru Duhul Sfânt expresia ὁμοούσιος întrucât unii din membrii lui nu erau favorabili acestui termen. El găsește însă alte expresii prin care se exprimă aceeași idee. Spunând că Duhul Sfânt se cade să fie adorat și mărit împreună cu Tatăl și cu Fiul, el exprimă prin aceasta deoființimea Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul.

4. **Antitrinitarii moderni**. Din sec. XVI încolo, de când s'a ivit protestantismul, au apărut diferite persoane izolate, care au negat adevărul despre Sfânta Treime. Așa au fost Ludwig Hetzer, Ioan Denke, în Elveția; David Joris în Olanda; Mihail Servetus, medic spaniol († 1563), Blandrata, medic italian († 1590), Faust Socinus, în Polonia († 1604). Acesta din urmă a dat antitrinitarianismului modern o organizație și a devoltat și a sistematizat această doctrină. Adepții lui se numesc socinieni sau unitarieni, întrucât învăță că Dumnezeu e numai o persoană, adică Tatăl. După ei, învățătura despre Sfânta Treime nu e cuprinsă nicăieri în Sfânta Scriptură și pe deasupra ea contrazice și rațiunea. Fiul (Iisus Hristos) e un om simplu, născut într'un mod supranatural, și trimis în lume pentru mântuirea neamului omenesc. Lui I s'a comunicat puterea dumnezeiască, prin care ne-a luminat și pe noi, ca să trăim după voia lui Dumnezeu. De aceea, după moarte, Dumnezeu L-a primit în cer, la dreapta Sa. Duhul Sfânt e numai o putere a lui Dumnezeu, care sfințește pe om⁵.

Și **protestantismul** liberal de azi e antitrinitar. El caută să înlăture formulele trinitare din simboale și ritual. Unii dintre protestanți explică Sfânta Treime într'un fel ce se deosebește foarte puțin de vechiul modalism (Schelling, Hegel, Schleiermacher⁶). În

5 Eusebiu Popovici, **Istoria Bisericii Universale**, trad. de Atansie Mironescu, vol. IV, ed. a II-a, București, 1928, p. 71.

6 Vezi spusele lui Hegel la P. Svetlov, **op. cit.**, vol. I, p. 370.

7 B. Bartmann, **op. cit.**, p. 202.

cercurile largi protestante, Iisus Hristos e conceput ca Fiul al lui Dumnezeu în sens etic și adopțianist⁷.

Antitrinitarismul îl aflăm și la **catari** și **albigenzi** (sec. XI-XII), iar mai târziu la **arminieni**, **duhoborți** ș.a. Arminienii spun că Tatăl e superior Fiului și Duhul Sfânt își are dumnezeirea de la El.

3. **Triteismul** învăță existența a trei Dumnezei. El separă persoanele și concepe Ființa divină repetându-se în cele trei Persoane. Face deci tocmai contrariul de ceea ce învăță simbolul atanasian, de a nu împărți ființa în Dumnezeu. Sistematizatorul acestei erezii a fost filozoful **Ioan Filopon** din Alexandria (pe la mijlocul sec. VI), din care cauză triteismul se mai numește și filoponism. Filipon identifica noțiunea de Ființă divină cu ceea ce se înțelege prin noțiunea de gen și învăța că cele trei Persoane divine au o ființă, o substanță divină abstractă, după cum trei oameni au aceeași ființă sau substanță umană; sau după cum aceștia aparțin aceluiași gen uman. Deci cele trei Persoane divine au o **unitate specifică și morală** și nu o **unitate numerică** a ființei. Sunt deoființă după cum și oamenii sunt deoființă. Și după cum natura umană e repetată în indivizii umani despărțiți între ei, așa e repetată și natura sau Ființa divină în trei Persoane dumnezeiești. Deci fiecare Persoană dumnezeiască posedă Ființa divină în mod separat. Aceasta înseamnă că nu avem un Dumnezeu, ci trei. Că nu e o unică Ființă, ci trei. Că Persoanele Sfintei Treimi nu pot exista una în alta.

Triteismul, deși nu în forma sa originală, dar în consecințele sale, îl aflăm la nominalistul **Roscalin**, canonic din Compiègne († 1120) și la realistul **Gilbert Porretanul** († 1154).

După alții, în Dumnezeu mai există, pe lângă cele trei Persoane, încă și ființa care își are existența proprie alături de persoane. Deci e vorba de **tetrateism**. Tetrateismul îl aflăm, pentru prima dată, profesat de Damian, patriarhul monofiziților din Alexandria, 578-604⁸.

Pentru combaterea triteismului sau tetrateismului, Biserica nu a avut nevoie de hotărâri speciale, întrucât aceste erezii erau combătute prin Simbolul niceo-constantinopolitan și implicit condamnate prin sinoadele I și II ecumenic. Cum însă aceste erezii s'au manifestat mai mult în evul mediu în Apus, Biserica de aici a luat o atitudine directă și energică împotriva lor, condamnându-le, la sinodul IV Lateran (1215).

După cum am văzut, monarhinismul și subordinaționismul reduc învățătura creștină despre Sfânta Treime la monoteismul iudaic, întrucâtva modificat, iar triteismul o reduce la politeismul păgân. Și unii și alții au denaturat învățătura pe care ne-a dat-o Mântuitorul și de aceea Biserica a luat măsuri pentru a-i combate și a preciza mai de aproape învățătura despre Sfânta Treime.

8 S. Bejan, **op. cit.**, p. 158, nota 2; cf. și D.T.C., X, 2248.

DISTINCȚIILE ȘI ANTINOMIILE DOGMEI SFINTEI TREIMI

1. Distincțiile. 2. Antinomiile dogmei trinitare. 3. Încercări de a explica antinomiile Treimii.

Învățând că Dumnezeu e întreit în persoane, Biserica învață prin aceasta că în Dumnezeu există anumite distincții sau deosebiri reale. „Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt: nenăscut, născut și purces, **se deosebesc** în dumnezeirea feței, iar nu după ființă, care în sine este nedespărțită¹. Distincțiile se referă la **persoane** și la **modul de a poseda** Ființa divină.

În Dumnezeu există trei persoane reale. Ca atare, ele sunt și trebuie să fie deosebite una de alta². Prin această afirmație se respinge atât modalismul (sabelianismul), după care cele trei Persoane n’ar fi decât trei moduri de manifestare ale lui Dumnezeu în lume, cât și învățătura după care în Dumnezeu ar fi nu trei, ci patru Persoane. Învățătura aceasta o profesa și S. Bulgakov, care transforma Ființa divină, numită de el Sofia, într-o a patra persoană în Dumnezeu³.

Cele trei Persoane se disting prin modul de a poseda Ființa divină. Prima Persoană posedă Ființa divină în Sine, neprimută de nimeni, fără principiu. A doua își primește ființa, prin naștere, de la prima; iar a treia și-o primește prin purcedere din prima. Din această cauză primă Persoană se numește Tatăl, a doua Fiu și a treia Duh Sfânt. Drept aceea putem spune că proprietățile, caracterele proprii, sau însușirile personale prin care se disting cele trei Persoane una de alta, sunt: Tatăl e nepricinuit, nenăscut, Fiul e născut din veci din Tatăl, iar Duhul Sfânt purcede din veci din Tatăl. Deci e vorba de o Trinitate reală, nu de simple numiri și nu de simple manifestări succesive ale lui Dumnezeu în lume, ca și când în același Dumnezeu, aceeași Persoană divină, s’ar fi revelat odată ca Tatăl, apoi ca Fiu și apoi ca Duh Sfânt. Cele trei Persoane posedă fiecare, în mod real și distinct, Ființa divină. Posedă aceeași Ființă divină, care e unică și nu se împarte între Persoanele divine.

Revelația divină ne prezintă **proprietățile**, sau însușirile personale interne, prin care cele trei Persoane se disting una de alta, în mai multe locuri.

Despre **Tatăl** ne spune Sfânta Scriptură că e nepricinuit și că are viața în Sine. „Precum Tatăl are viață întru Sine, așa I-a dat și Fiului să aibă viață întru Sine” (In 5, 26). De aceea Sfinții Părinți numesc pe Tatăl *ἀναρχος* (fără început, fără principiu), *ἀνοίκτιος* (fără cauză), iar însușirea prin care se distinge de celelalte Persoane o numesc

1 *Mărturisirea Ortodoxă*, I, 12.

2 Despre distincțiile în Sfânta Treime vorbesc și cărțile noastre de ritual. În *Penticostarul* de la Rîmnic, din 1743, în sedealna I de la Utrenia de Marți după Rusalii, se spune: „Împreunez, laud, slăvesc, cinstesc pe Tatăl și pe Fiul împreună și pe Prea Sfântul Duh, unindu-I după Dumnezeire și despărțindu-I după osebirii”.

3 Învățătura aceasta a fost condamnată de patriarhul Serghie al Moscovei în urma unei ample și documentate critici, în 1935. Vezi în rev. „Ortodoxia”, nr. 2-3/1949.

ἀγεννησία (nenăștere). Sf. Grigore de Nazianz, în **Cuv. 32**, zice: „Deoarece Tatăl ca persoană nu are originea Sa în altul, pentru aceasta își este El Însuși principiul Său și pentru aceasta El nu este nici născut, nici purces”. Motivul acesta a determinat pe unii Sfinți Părinți sau scriitori bisericești să-l numească *αὐτόθεος, πρῶτος θεός* etc.

Fiul are ca proprietate nașterea Sa *γέννησις* din veci din Tatăl. El este „Unul născut, care din Tatăl s’a născut mai înainte de toți vecii”. El și-a primit ființa de la Tatăl. „*Din pântece, mai înainte de luceafăr, Te-am născut*” (Ps 110, 3). Dar dacă Fiul e din substanța Tatălui, El nu e o parte din Tatăl, nu primește numai o parte din substanța Tatălui, așa cum e de exemplu cazul la oameni, ci primește întreaga substanță (ființă) divină. Tatăl comunică întreaga Sa ființă Fiului, fără a pierde El ceva din ființa Sa prin această comunicare. Comunicarea se face din veci. De aceea și Fiul este veșnic. Nu a fost timp în care să fi fost Tatăl fără Fiu, așa cum nu este nici un timp în care focul să fie fără lumină. „După cum focul există deodată cu lumina din el, și nu este mai întâi focul și pe urmă lumina, ci deodată; și după cum lumina se naște totdeauna din foc și este totdeauna în el, fără să se despartă deloc de El, tot astfel și Fiul se naște din Tatăl, fără să se despartă deloc de El, ci este pururea cu El. Dar cu toate că lumina se naște în chip nedespărțit din foc și rămâne totdeauna cu el, totuși nu are un ipostas propriu deosebit de ipostasul focului, deoarece lumina este calitatea naturală a focului. Fiul, Unul născut al lui Dumnezeu însă, deși este născut din Tatăl în chip nedespărțit și neîndepărtat și rămâne pururea cu El, totuși are un ipostas propriu, deosebit de ipostasul Tatălui”⁴.

Duhul Sfânt are purcederea (*ἐκπόρευσις, ἐκπόρευμα, πρόοδος, προβολή* etc.) ca proprietate prin care se distinge de Tatăl. Despre această proprietate a Sfântului Duh vorbește sinodul II ecumenic, combătând pe Macedonie, și ea este exprimată clar de Mântuitorul, care spune: „*Când va veni Mângâietorul, pe care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi pentru Mine*” (In 15, 26). Prin cuvintele acestea, Domnul ne arată că Duhul Sfânt își are originea din veci din Tatăl, și astfel este deoființă cu Tatăl⁵.

Între nașterea Fiului și purcederea Sfântului Duh este deosebire, dar în ce constă mai de aproape această deosebire, noi oamenii nu putem ști⁶.

2. **Antinomiile dogmei Sfintei Treimi.** – Cuvântul **antinomie** (*ἀντινόμος, ἀντινομία*) înseamnă etimologicște: **opoziție față de lege, contradicție în legi**, sau în general **contradicție**. Pentru exprimarea acestei idei se mai folosește și cuvântul **paradox**. Spunând că antinomia înseamnă contradicție, nu ne gândim la o contradicție în care două lucruri s’ar exclude unul pe altul –, în sensul că numai unul din ele ar fi adevărat, iar altul fals –, ci ne

4 Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, I, 8, trad. rom. p. 24.

5 Mărturii din Sfinții Părinți, referitoare la purcederea Duhului Sfânt din Tatăl, vezi: A. Comoroșan, *Dogmatica*, p. 179 sq.

6 Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, I, 8, trad. rom., p. 28. După unii autori s’ar putea spune, într’un anumit fel, că Cuvântul sau Fiul este un produs al intelectului divin. Și cum producerea ideii și a cuvântului prin spirit o numim concepere și naștere, zicem despre Fiul că e născut din Tatăl. Duhul Sfânt însă e un produs al voinței divine. „Și pentru că realitățile, care se reproduc prin voința unei persoane, nu se zice că se nasc, ci se zice că purced de la aceasta din urmă”, pentru aceea se zice că Duhul Sfânt nu se naște, ci purcede din Tatăl. Vezi Eus. Popovici, *Încercare de a pătrunde cu cugetarea filozofică în câțva în misterul despre Sfânta Treime*, în rev. „Candela”, 1942-1943, pp. 168-169.

gândim la o contradicție în care lucrurile ce se contrazic sunt justificate, fiecare pentru sine, și astfel ele pot sta împreună și pot fi conciliate. În Dogmatică mai ales, antinomia nu vrea să însemneze că numai una din afirmații e adevărată, dar nici aceea că nici una nu e adevărată, ci prin ea se exprimă ideea că ambele afirmații sunt adevărate, dar fiecare în felul său.

Antinomii găsim pretutindeni, atât în domeniul gândirii, cât și în acela al activității omenești. Găsim în știință, în filozofie, în Teologie etc.

Precum știința și filozofia, tot astfel și Teologia nu e lipsită de antinomii. Unele ramuri ale ei, de exemplu Mistica și Dogmatica, precum și unele documente de care se folosește, de exemplu Biblia (îndeosebi cartea Iov) și Cântările bisericești, abundă în acestea. Misticii vorbind despre Dumnezeu, folosesc o terminologie antinomică. **Dionisie Areopagitul** zice că „Dumnezeu este și nu este”⁷). Cartea Iov are la bază ideea antinomiei. În ea se arată că o mulțime de evenimente se pot întâmpla împotriva logicii noastre și că voia și lucrările lui Dumnezeu nu pot fi pricepute de ea. În Cântările bisericești auzim spunându-se: „Azi se spânzură pe cruce cel ce spânzură pământul peste ape”. „Viața a fost pusă în mormânt” etc. Nu mai puțin lipsite de antinomii sunt dogmele. Acestea, prin ele însele au un caracter antinomic. Ele cuprind lucruri ce nu pot fi pricepute pe deplin de mintea omenească. Exemplu: în dogma hristologică se spune că Iisus Hristos e Dumnezeu și om, având în același timp toate însușirile dumnezeiești și omenești; despre Maica Domnului se spune că e pururea Fecioară și e Născătoare de Dumnezeu etc.

Și dogma Sfintei Treimi are antinomii. Și încă mai multe. În ea se spune că: a) Dumnezeu e o ființă în trei persoane; că aceeași ființă se află întreagă în fiecare Persoană. b) Că cele trei Persoane există deodată, sunt veșnice, și totuși se spune că Tatăl naște pe Fiul și purcede pe Duhul Sfânt ceea ce ar presupune o existență anterioară a Tatălui. c) Fiul, deși e născut din veci, totuși El se naște și acum, se naște mereu. Nașterea Lui e continuă. De asemenea și purcederea Duhului Sfânt.

Nici una din afirmațiile de mai sus nu pot fi pricepute de minte⁸. Noi nu putem concepe o ființă ca existând în trei persoane; nu putem înțelege cum sunt nașterea și purcederea veșnică și, cu toate că ele își au izvorul în Tatăl, Tatăl nu există înaintea Fiului sau a Duhului Sfânt. De asemenea, nici că Fiul e născut din veci, și totuși El se naște continuu. După logica noastră, nașterea presupune un interval de timp între născător și născut. De asemenea și purcederea. Ceea ce înseamnă că, după logica noastră, Tatăl ar trebui să existe înaintea Fiului și a Sfântului Duh. Cu toate acestea, dogma ne spune că toți trei sunt eterni. Sf. Ioan Damaschin caută să explice acest lucru prin comparație. El zice că: „După cum focul există deodată cu lumina din el și nu este mai întâi focul și pe urmă lumina, ci deodată; și după cum lumina se naște totdeauna din foc și este totdeauna

7 La prima vedere spusele acestea ni se par o absurditate. Dacă însă avem în vedere că ele nu au caracter absolut, că nu se referă la Dumnezeu în Sine, ci au un caracter relativ, referindu-se la Dumnezeu în raport cu lumea, atunci nu mai aflăm în ele nimic absurd. Atunci constatăm că spusele acestea se pot concilia. Dumnezeu e tot ceea ce este, întrucât lumea este în mod ideal în El, ca efectul în cauză; și Dumnezeu nu e nimic din ceea ce este, întrucât lumea e un produs temporal, e o realitate în afara lui Dumnezeu și are o natură deosebită de a Lui.

8 „Nici prin un fel de asemănare nu se poate lămurii această taină și răspicat a înfățișa în mintea noastră în ce chip Dumnezeu este unul în ființă și întreit în fete (ipostasuri)”. **Mărturisirea Ortodoxă**, 1, 10.

9 Sf. Ioan Damaschin, **Dogmatica**, I, 8, trad. D. Fecioru, București, 1938, p. 24.

în el, fără să se despartă deloc de el, tot astfel și Fiul se naște din Tatăl, fără să se despartă deloc de El, ci este pururea cu El”⁹. Fiul are însă un ipostas deosebit de ipostasul Tatălui.

3. În fața antinomiilor sau paradoxelor, mintea omenească nu a rămas pasivă. E a căutat să le dea o explicare. Filozoful Hegel, de exemplu, spune că texa și antiteza se rezolvă într’o armonie superioară, în sinteză. **Plotin** și **Cusanus** spun că acest conflict se rezolvă în Dumnezeu, care e **coincidentia oppositorum**. Alții spun că paradoxele pot fi înlăturate printr’o logică trivalentă sau polivalentă. Logica clasică cunoștea două valori pentru propoziții: adevărul și falsul. Orice propoziție e adevărată sau falsă. Tertium non datur. „Apariția paradoxelor, în care apar propoziții ce nu pot fi declarate nici adevărate, nici false, fiindcă ajungem la contradicții, a sugerat ideea că despărțirea duală, adevăr-fals, este convențională și că îi scapă unele propoziții”. De aceea s’a ajuns din partea unora la concluzia că trebuie să spunem că o propoziție poate lua mai multe valori, de exemplu trei: adevărul, falsul și terțul. Prin aceasta s’a constituit o logică trivalentă, cu alte legi decât ale logicii clasice. O astfel de logică e o teorie matematică perfectă. Mai apoi s’au imaginat logici polivalente, cu ajutorul cărora se crede că se poate face urcarea spre adevăr.

Ideile acestea s’au exprimat fie în mod sistematic și organizat prin erezii, fie ca manifestări izolate, dar logice ale minții omenești. Și fiindcă aceste afirmații erau o deviere de la adevăr, Biserica s’a văzut nevoită să dea învățăturii sale o formulă prin care să curme orice posibilitate de deviere de la cele propovăduite de Domnul. Și cum cele primite de la Mântuitorul au un conținut bogat, ca să nu altereze acest cuprins, ea a căutat o formulă prin care să-l exprime fără să-l altereze; o formulă „care să țină seama de laturile contradictorii ale tainei, să cuprindă toată bogăția ei”¹⁰. Aceasta înseamnă că prin dogmă se împacă teza cu antiteza.

Cusanus a căutat să împace antinomiile dogmei Sfintei Treimi folosindu-se de anumite semne din matematică. El spune că la lucrurile divine, la cauza ultimă a lumii, la Dumnezeu putem ajunge numai prin simboluri. Iar spre acest scop, cele mai potrivite semne sunt cele matematice. Însă nu folosite cu proporțiile ce le au în matematică, ci considerându-le la maximum. Considerându-le astfel, constatăm că ele nu se mai deosebesc unele de altele, nu se mai opun unele altora, ci se confundă într’un element unic, care le cuprinde pe toate. Să luăm de exemplu un triunghi ABC.

Pentru ca laturile lui să ajungă la dimensiunile maxime, trebuie să crească toate deodată. Lungindu-se latura BC și devenind B’C’, B’’C’’ etc. se lungesc și laturile AB și AC, devenind AB’, AC’ etc. Odată cu acestea unghiul A tot crește, iar B și C se tot micșorează. Când latura BC ajunge la maximum, adică la infinit, tot infinite ajung și laturile AB și AC. Odată cu aceasta unghiul a devine de 180 de grade, ceea ce înseamnă că laturile care îl formau au devenit o linie dreaptă și se confundă cu latura BC. De aici rezultă că triunghiul, mărit la infinit, nu mai e o figură cu trei laturi și trei unghiuri, ci se transformă într’o linie dreaptă. În acest caz, laturile și unghiurile nu se mai deosebesc unele de altele, nu se opun unele altora, ci coincid, ca și când ar fi același lucru. Avem deci coincidența contrariilor. Această coincidență se face în principiul suprem al universului.

10 Acesta este de altfel procedeul urmat de Biserică în cursul disputelor sale dogmatice cu toți ereticii de totdeauna.

Aplicând acest exemplu la Sfânta Treime, se poate spune că, după cum în cazul citat, linia dreaptă infinită, deși unică, totuși e compusă din trei laturi diferite, tot așa și în Divinitate, care e infinită, există o unică Ființă, dar trei Persoane. Deci că principiul suprem al lumii este un maximum absolut și e în același timp unitar și trinitar¹¹. Și Cusanus scrie: „În Teologie trebuie, pe cât posibil, să îmbrățișăm termenii contradictorii într-o concepție simplă, depășindu-i. Nu trebuie, dar, în Teologie, să concepem distincția și indistinția numai ca două lucruri contradictorii. Trebuie să le concepem, depășindu-le, așa cum sunt în principiul lor cel mai simplu, unde nu mai există deosebire între distincție și indistinție. Atunci înțelegem limpede că Trinitatea și Unitatea sunt unul și același lucru. În adevăr, unde distincția este indistinție, Trinitatea este Unitate; și invers, unde indistinția e distincție, Unitatea este Trinitate”¹².

După alții, antinomismul dogmelor e explicabil dacă avem în vedere că cuprinsul lor e revelat; că el vine din cer, și că mintea omului fiind mărginită, nu-l poate cuprinde întreg și deodată. Ea poate cuprinde deodată numai părți sau aspecte izolate ale lui. În felul acesta noi avem impresia că acele aspecte se exclud unul pe altul. Ba și logica noastră ne spune același lucru. Pentru a înlătura aceasta, Biserica are datoria de a aduna sub o privire toate aceste aspecte, cu tot belșugul lor, și a le formula în dogme¹³, de a ne da o privire de ansamblu asupra lor, chiar dacă mintea naturală nu le-ar putea pricepe. Prin urmare dogmele, în general, și dogma Sfintei Treimi în special, nu au la temelie lor nici o contradicție, aceasta existând numai din punctul nostru de vedere, deci fiind numai un ce subiectiv, nu și obiectiv.

Antinomiile dogmatice sunt inevitabile cât timp trăim în cortul actual. Ele se țin de dogmă cum se ține verdeța de frunză. Cu cât însă ne apropiem mai mult de Dumnezeu, și trăim în comuniune de iubire cu El, cu atât se lămuresc mai mult și antinomiile, iar când vom ajunge în Ierusalimul ceresc, ele vor dispărea, întrucât acolo vom vedea adevărul întreg, și nu numai părți ale lui, cum vedem în lumea pământească.

Neputând pricepe cu mintea dogma Sfintei Treimi, noi nu putem zice că ea e nerațională. Pentru a putea spune despre ceva că e nerațional, ar trebui să cuprindem pe deplin acel ceva: să cuprindem pe deplin subiectul și predicatul propoziției respective și să cunoaștem raporturile lor. Cum însă noi nu putem ști precis ce înseamnă natură și Persoană divină, nu putem cunoaște raportul dintre ele. De aceea nu putem cunoaște că dogma aceasta e contrară minții, că e nerațională sau antirațională, ci că e supრაratională, supralogică.

11 P.P. Negulescu, *Filozofia Renașterii*, București 1949, pp. 185-199.

12 Cit. la P.P. Negulescu, *op. cit.*, p. 200.

13 Cf. Florenski, la N. Bubnoff und Hans Ehrenberg, *Östliches Christentum*, II, München 1925, p. 89.

DUMNEZEU TATĂL. DUMNEZEU FIUL. DUMNEZEU DUHUL SFÂNT

1. Introducere. 2. Dumnezeu Tatăl. 3. Dumnezeu Fiul. 4. Dumnezeu Duhul Sfânt.

Dumnezeu e unul în ființă și întreit în persoane: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. De aceea noi spunem și putem spune că Tatăl e Dumnezeu, Fiul e Dumnezeu și Duhul Sfânt e Dumnezeu. Prin aceasta nu facem altceva decât să zicem de trei ori Dumnezeu și nu zicem că sunt trei Dumnezei. Spunem că e unul singur, deoarece Ființa dumnezeiască nu e împărțită în trei, ci ea există întreagă pentru fiecare Persoană. Cele trei Persoane sunt consubstanțiale, egale și eterne. Acest adevăr ni l-a descoperit Dumnezeu și El nu poate fi asemănat cu nimic din ceea ce e creat. Simbolul atanasian numește pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh, pe fiecare în parte, Dumnezeu și Domn, din cauză că este fiecare pentru Sine o realitate și se află în posesiunea deplină a tuturor perfecțiunilor dumnezeiești. Tot în acest simbol se mai spune că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt se deosebesc numai prin proprietățile personale, nu și prin însușirile ființiale. Ființa Lor e una și aceeași, întreagă, deplină și neîmpărțită, în toate cele trei Persoane divine.

Adevărul de mai sus a fost propovăduit de Biserică în toate timpurile. El însă a fost mai accentuat cu prilejul ivirii diferitelor erezii, care contestau divinitatea uneia sau alteia dintre Persoanele divine. Așa, de exemplu față de arianism, Sfinții Părinți s'au văzut obligați să argumenteze, cu amănunte și dovezi revelaționale, dumnezeirea Fiului; iar față de macedonianism, dumnezeirea Duhului Sfânt.

2. **Dumnezeirea Tatălui** sau că Tatăl e Dumnezeu, e un adevăr recunoscut de toți teiștii și pe care nu l-au contestat nici unul dintre eretici. Tatăl a fost socotit totdeauna și de toți creștinii, ca Dumnezeu. El e numit Tată, atât în sens propriu, pentru că naște în mod real pe Fiul, cât și în sens impropriu, pentru că a produs din nimic și poartă o grijă de toate creaturile, adică de întreaga lume. Creaturile sunt într'un anumit sens copiii lui Dumnezeu, dar nu copii în sensul propriu, pentru că nu au aceeași natură cu Tatăl, aceasta fiind rezervată numai Fiului (In 1, 14, 18; 3, 16, 18).

Tatăl este „atotțiitorul, făcătorul cerului și al pământului văzutele tuturor și nevăzutele”. Mântuitorul ne învață să ne rugăm lui Dumnezeu adresându-l-ne cu cuvintele „Tatăl nostru” (Mt 6, 9). El Însuși se roagă lui Dumnezeu numindu-l „Părintele Meu” (Mt 26, 39). Creștinilor li se cere să se poarte în așa fel încât purtarea lor să contribuie la preamărirea „Tatălui care este în ceruri” (Mt 5, 16). Mântuirea noastră este opera marii iubiri a Părintelui ceresc față de noi. „Dumnezeu (Tatăl) așa a iubit lumea încât a dat pe Fiul Său, Unul Născut, pentru ca oricine care crede într'Însul să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (In 3, 16). Pe de altă parte Domnul numește pe Tatăl Său, singurul Dumnezeu adevărat: „Viața veșnică aceasta este, ca să Te cunoască pe Tine singurul, adevăratul Dumnezeu...” (In 18, 3). Sfinții Apostoli de asemenea numesc pe Tatăl, Dumnezeu. Aceasta se vede îndeosebi de la începutul epistolelor lor, unde scriu: „Har vouă și pace de

Dumnezeu, Tatăl nostru..." (Rm 1, 7; 1 Co 1, 3; Ga 1, 3 etc.). Aceeași idee o găsim exprimată și de urmașii Sfinților Apostoli și de creștinii de pretutindeni, care în exprimarea acestei credințe se conduceau atât după Sfânta Scriptură cât și după natură. Natura privită atât din părțile ei componente cât și ca întreg, ne duce la concluzia că ea este opera unei inteligențe personale, atotputernice. Ori, dacă această inteligență persoanală și atotputernică a creat lumea, ea este – deși în sens impropriu – Părintele ei; este Dumnezeu. Așadar, Părintele lumii este Dumnezeu adevărat.

După Sfânta Scriptură, Tatăl are în Sfânta Treime o întâietate față de celealte două Persoane. Situația se prezintă așa pentru mintea noastră, căci în realitate cele trei Persoane sunt egale. Această întâietate se datorește faptului că El e principiul celor două Persoane. Ea este exprimată de altfel și de Domnul, care zice: „*Mă sui la Tatăl Meu și la Tatăl vostru*” (In 20, 17), precum și de Sf. Apostol Pavel, când zice: „*Dumnezeul Domnului nostru Iisus Hristos, Tatăl slavei*” (Ef 1, 17).

3. **Dumnezeirea Fiului.** Fiul lui Dumnezeu este a doua Persoană a Sfintei Treimi. Sfânta Scriptură nu-L numește în mod direct persoană, dar îl numește Fiu. Numele de Fiu însă, este un nume de persoană. El are aceeași natură ca și Dumnezeu Părintele. De aceea el e Dumnezeu adevărat.

În decursul veacurilor, dumnezeirea Lui a fost contestată sau înțeleasă greșit de mai mulți eretici ca: monarhienii, arienii, socinienii, raționaliștii ș.a. cu toate că Sfânta Scriptură conține mărturii nenumărate din care se vede dumnezeirea Lui. Biblia înfățișează a doua Persoană a Sfintei Treimi, ca pe Fiul lui Dumnezeu în înțelesul propriu al cuvântului. Deci ca pe unul care a primit natura sau ființa sa de la Tatăl; ca pe Acela căruia Tatăl I-a împărtășit ființa Sa proprie. Psalmistul ne înfățișează pe Mesia, care zice: „*A zis Domnul către Mine: Tu ești Fiul Meu, Eu astăzi Te-am născut*” (Ps 2, 7). Despre Acest Fiu scrie, mai apoi, tot Psalmistul, că e născut din veci din Tatăl. Acest adevăr îl exprimă Însuși Tatăl, când zice către Mesia (Fiul): „*Din pântecul mai înainte de luceafăr Te-am născut*” (Ps 110, 2). Atât cuvântul **astăzi** (din Psalmul 2), cât și expresia **mai înainte de luceafăr** (din Psalmul 110), exprimă ideea de veșnicie. Exprimă deci ideea că Fiul e o Persoană născută din veci de Tatăl. El e nedespărțit de Tatăl, după cum nedespărțită este raza soarelui de soare. Și după cum raza există de când există soarele, tot așa există și Fiul de când există Tatăl, adică din veșnicie. Textele acestea, și altele la fel, vorbesc direct despre divinitatea Fiului lui Dumnezeu. Altele însă vorbesc mai mult despre Iisus Hristos, dar ne lămuresc că acesta e a doua Persoană a Sfintei Treimi, sau Fiul cel întrupat al lui Dumnezeu. Drept aceea, în cele următoare vom cita astfel de texte din care se va vedea că Sfânta Scriptură atribuind lui Iisus Hristos însușiri ce nu se pot atribui decât lui Dumnezeu, ele evidentiază adevărul că Iisus Hristos e Dumnezeu adevărat.

Ca Fiu al lui Dumnezeu și Dumnezeu adevărat, îl mărturisește pe Iisus Hristos Însuși Tatăl, cu ocazia Botezului în Iordan (Mt 3, 17); se mărturisește apoi Domnul pe Sine Însuși în fața arhiereului Caiafa, care-L întreabă: „*Juru-Te pe Dumnezeu cel viu, să ne spui nouă de ești Tu Hristosul, Fiul lui Dumnezeu?*” (Mt 26, 63). La care Iisus răspunde: „*Tu ai zis-o*”, adică așa este precum spui tu (vezi și In 5, 17 sq.). Tot ca „*Fiul lui Dumnezeu celui viu*” (Mt 16, 16) îl numește și Sf. Apostol Petru, iar Sf. Toma îi spune direct, Dumnezeu, când zice: „*Domnul meu și Dumnezeu meu*” (In 20, 28).

Divinitatea Fiului sau a lui Iisus Hristos se vede însă și din alte texte scripturistice, în care Lui I se atribuie natură și însușiri dumnezeiești. Despre El se spune că este

Dumnezeu întrupat (1 Tim 3, 16); că e consubstanțial cu Tatăl („*Eu și Tatăl una suntem*”) (In 10, 30); că în El locuiește toată plinătatea Dumnezeirii (Col 2, 9); că este veșnic¹, atotputernic², omniprezent³, că I se cuvine adorare dumnezeiască⁴ etc.

E adevărat că în Sfânta Scriptură există câteva expresii din care pare a rezulta că Fiul nu este egal și consubstanțial cu Tatăl, și deci că nu e Dumnezeu adevărat. Însă dacă privim aceste expresii în context și avem în vedere intenția cu care ele au fost pronunțate, vom constata că nu există nici o contradicție între ele și textele mai sus citate. Iată câteva din aceste expresii: „*Tatăl este mai mare decât Mine*” (In 14, 28). „*Iar despre ziua aceea și despre ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din cer, nici Fiul, ci numai Tatăl*” (Mc 13, 32). Când citim astfel de expresii, nu trebuie să uităm că ele au fost pronunțate de Mântuitorul Hristos, care are două naturi: dumnezeiască și omenească. De aceea El vorbește ca Dumnezeu și ca om. Expresiile de mai sus le spune Domnul, ca om. Deci, în ce privește natura omenească din Iisus Hristos, aceasta e fără îndoială inferioară lui Dumnezeu Tatăl. Tatăl este autorul naturii omenești, de aceea El e mai mare decât acesta. În ce privește necunoașterea zilei sfârșitului lumii, aceasta se poate referi, fără îndoială, la firea omenească din Iisus Hristos. Dar e foarte posibil că Domnul spune că nu știe ziua sfârșitului spre a exprima ideea că El e sol divin și în această calitate vorbește oamenilor numai ceea ce a hotărât sfatul Sfintei Treimi să vorbească. Ori, Sfânta Treime nu a socotit folositor să se comunice oamenilor ziua sfârșitului. De aceea, în calitate de sol al Sfintei Treimi, El spune că nu știe nimic despre ziua sfârșitului, în sensul că Dumnezeu n'a socotit necesar să spună aceasta. El știe pentru oameni ceea ce I s'a spus să li se comunice, dar nu știe, așa zicând, nu are misiunea să comunice ceea ce oamenii nu au voie să cunoască.

Adevărul e că Fiul lui Dumnezeu e mărturisit și de Sfânta Tradiție. Ereticii care au negat sau neagă dumnezeirea Fiului, spun că învățătura aceasta există în Biserica creștină numai de la sec. IV încolo. Înainte de acest veac, respectiv înainte de sinodul I ecumenic, ea nu era cunoscută. Ca atare, ea este o inovație ce trebuie înlăturată.

Afirmația de mai sus are la bază sau ignoranța, sau reaua credință, deoarece Sfânta Tradiție și istoria ne dau numeroase mărturii, anterioare sinodului I ecumenic, din care se vede că Biserica, chiar de la începutul ei, a propovăduit credința în Dumnezeirea Fiului, așa cum o propovăduiește și azi. Aceasta se vede din:

a) **Simboalele de credință** folosite înainte de sinodul I ecumenic, cum ar fi: Simbolul apostolic, Simbolul lui Grigore Taumaturgul, al Bisericii din Ierusalim etc.

b) **Mărturisirea de credință** a sinodului din Antiohia (269) – ținut împotriva lui Paul de Samosata –, mărturisire în care se argumentează, cu dovezi scripturistice, divinitatea Fiului.

c) **Practica Bisericii** de a excomunica pe cei ce negau că Fiul e Dumnezeu adevărat, cum a făcut cu **Cerint, Ebion, Carpocrat, Paul de Samosata** ș.a.

1 „*Și acum la Tine Însuși, mă preamărești, Tu, Părinte, cu slava pe care la Tine am avut-o, mai înainte ca să fie lumea*” (In 17, 5).

2 „*Toate printr' Însul s'au făcut și fără El nimic nu s'a făcut din tot ce s'a făcut*” (In 1, 3). „*Datu-Mi-s'a toată puterea în cer și pe pământ*” (Mt 28, 18).

3 „*Unde sunt doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor*” (Mt 18, 20).

4 „*Toți să cinstească pe Fiul precum cinstesc pe Tatăl. Cine nu cinstește pe Fiul, nu cinstește pe Tatăl, care L-a trimis*” (In 5, 23).

d) Dar foarte multe mărturii despre divinitatea Fiului ne dau și Sfinții Părinți și scriitori bisericești din primele trei secole, cum sunt: **Clement Romanul** († 96), **Policarp** († 155), **Justin Martirul** († 165)⁵, **Irineu** (202), **Origen** († 254) ș.a., precum și

e) Martirii care au suferit moarte pentru credința lor în Hristos Dumnezeu. Sf. Mucenită Donata (200) spune celor o chinuiau: „Noi creștinii cinștim pe Cezarul, dar ne temem și ne închinăm lui Iisus Hristos, care este adevăratul Dumnezeu”.

Fiind date mărturiile de mai sus, sinodul I ecumenic, atunci când a definit deoființimea (ὁμοούσιος) Fiului cu Tatăl, avea la bază o învățătură clară, atât din Sfânta Scriptură cât și din Sfânta Tradiție.

f) Tot între dovezile despre dumnezeirea Fiului, anterioare secolului IV, se pot înșira și mărturiile unor păgâni și evrei, care fie că raportau, cu sinceritate, despre credința creștinilor în divinitatea lui Iisus Hristos, – cum a făcut Pliniu cel Tânăr, proconsulul Bitiniei, către împăratul Traian –, fie că își băteau joc de creștini, pentru credința lor în Iisus Hristos ca Dumnezeu, – cum făcea Cels –, fie că încercau să arate că e imposibil ca Dumnezeu să se fi făcut om, cum cred creștinii⁶.

4. **Duhul Sfânt.** Personalitatea Duhului Sfânt e mai puțin evințată în Vechiul Testament. Ea este aici numai indicată în câteva locuri (Fc 1, 2; 2 Rg 23, 2; Za 7, 12). În Noul Testament apare însă ca Persoană dumnezeiască în mod clar, în pericopa referitoare la păcatul contra Duhului Sfânt (Lc 12, 10)⁷, în promisiunea pe care o face Domnul Sfinților Apostoli că le va trimite Duhul Sfânt (In 14, 16; 15, 26; 16, 13) etc.

Dumnezeirea Duhului Sfânt a fost negată, în vechime, de Macedonie, iar azi e negată de unitarieni și raționaliști. Biserica a combătut și a condamnat aceste învățături și a propovăduit totdeauna că Duhul Sfânt e Dumnezeu adevărat, că e o Persoană distinctă, care are ființă și însușiri dumnezeiești. El este „Domnul de viață făcătorul, care din Tatăl purcede, Cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și mărit, care a grăit prin prooroci”.

Învățătura aceasta are temeiuri revelaționale, dintre care unele numesc pe Duhul Sfânt, **Dumnezeu**⁸, altele îi atribuie **natură dumnezeiască**⁹, altele **însușiri dumnezeiești** (In 14, 16; 14, 26; Ps 33, 6; In 3, 5 etc.), altele spun că Lui I se cuvine **mărire** ca lui Dumnezeu¹⁰, iar altele îl înfățișează **egal** cu Tatăl și cu Fiul¹¹.

5 Justin scrie că Dumnezeu are un Logos, care este însuși Dumnezeu și care s'a făcut om în timp. Acest Logos se numește adesea Fiul lui Dumnezeu, singurul adevărat Fiu al lui Dumnezeu. Ap 1, 23; 2, 6 P.G. 6, 364 și 453.

6 Cf. Justin Martirul, **Dialog cu Trifon**, 68, P.G. 6, 632.

7 „Oricine va spune vreun cuvânt împotriva Duhului Omului, i se va ierta; dar celui ce va huli împotriva Sfântului Duh, nu i se va ierta” (Lc 12, 10). Aici Duhul e pus în paralelă cu Fiul, ceea ce înseamnă că și El e persoană.

8 Sf. Apostol Petru zice: „Ananio, pentru ce a umplut satana inima ta, să minți tu Duhului Sfânt și să dosești din prețul țarinei?... N'ai mințit oamenilor, ci lui Dumnezeu” (Fa 5, 3-4).

9 „Când va veni Mângâietorul, pe care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, carele de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi pentru Mine” (In 15, 26).

10 „Adevăr grăiesc vouă, că toate păcatele ierta-se-vor fiilor oamenilor și hulele câte vor huli; dar cine va huli asupra Duhului Sfânt, nu are iertăciune în veac, ci de păcat veșnic va fi vinovat” (Mc 3, 28-29; Mt 12, 31).

11 „Mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh” (Mt 28, 19).

Duhul Sfânt e Mângâietorul oamenilor (In 15, 26), așa cum numai Dumnezeu poate fi. El este **atotștiutor**. Domnul spune că Duhul Sfânt va învăța pe Apostoli toate cele necesare și le va aduce aminte de toate câte le-a grăit El (In 14, 26). Duhul Sfânt a grăit prin prooroci, El e **atotputernic**, întrucât a participat cu Dumnezeu Tatăl la crearea lumii. La creație El se purta pe deasupra apelor (Fc 1, 2). El e principiul care dă viață lumii, sau cum spune în Crez, El este „Domnul de viață făcătorul”. Fără El, lumea s'ar întoarce în neant¹². Duhul Sfânt participă nu numai la crearea, ci și la **recrearea** lumii. Prin Duhul Sfânt s'au întărit cerurile și toată puterea lor (Ps 33, 6), și numai prin Duhul Sfânt vine mântuirea oamenilor. „De nu se va naște cineva din apă și din Duh nu va putea să intre în împărăția lui Dumnezeu” (In 3, 5). Fiind atotputernic, El revărsă asupra oamenilor diferite daruri, ca darul înțelepciunii, al înțelegerii, al credinței etc. El este **sfânt, omniprezent, neschimbabil, fără început, veșnic** etc. Întrucât aceste însușiri, care pot fi atribuite numai lui Dumnezeu se atribuiesc și Duhului Sfânt, urmează că și El e Dumnezeu adevărat, că este egal și coordonat cu Tatăl și cu Fiul.

Coordonarea Persoanelor Sfintei Treimi o arată de altfel Sfânta Scriptură și prin aceea că la înșirarea lor se pune la început, când una, când alta. E adevărat că de cele mai multe ori, cele trei Persoane sunt înșirate în ordinea: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, dar există texte în Sfânta Scriptură unde sunt înșirate și altfel. Și anume: uneori se înșiră: Tatăl, Duhul Sfânt și Fiul¹³; alteori: Fiul, Tatăl și Duhul Sfânt¹⁴; iar alteori: Duhul Sfânt, Fiul și Tatăl¹⁵.

Unele texte scripturistice, care par a contrazice dumnezeirea Duhului Sfânt nu au în ele nimic contrazicător, dacă se interpretează corect. De exemplu: dacă se zice că Duhul Sfânt „nu va vorbi de la Sine, ci va vorbi ce I s'a spus” (In 16, 13), nu înseamnă că prin aceste cuvinte se neagă atotștiința. Prin ele se exprimă adevărul că după înălțarea Domnului la cer, Duhul Sfânt e Acela care va continua opera Mântuitorului, iar în această continuare El nu va spune nimic deosebit de ceea ce a spus Domnul. Apoi cuvintele: „Nimeni nu cunoaște pe Fiul, fără numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni, fără numai Fiul” (Mt 11, 27) nu exprimă ideea că Duhul Sfânt e lipsit de atotștiință, că nu ar cunoaște pe Tatăl, așa după cum nici cuvintele: „Cele ce sunt ale lui Dumnezeu nimeni nu le cunoaște, fără numai Duhul lui Dumnezeu” (1 Co 2, 11) nu exprimă ideea că fiul nu ar cunoaște pe Tatăl. Noi trebuie să știm că Sfânta Scriptură nu e o carte sistematică, așa ca să vorbească într'un loc, sau într'o parte a ei, despre o însușire a lui Dumnezeu, în alt loc despre alta etc., și în fiecare loc să spună tot ce e de spus despre însușirea respectivă. Ea vorbește despre Dumnezeu și despre însușirile dumnezeiești așa cum cer împrejurările. Când acestea cer să vorbească despre atotștiința Fiului, vorbește despre aceasta, iar când cer să vorbească despre atotștiința Duhului Sfânt, vorbesc despre ea, fără a exclude prin aceasta atotștiința celorlalte Persoane dumnezeiești.

12 „Dacă Dumnezeu..., Duhul Său și suflarea Sa le-ar lua înapoi, atunci toată făptura ar pieri laolaltă și omul s'ar întoarce în pulbere” (In 34, 14-15).

13 Fraților „aleși de cea mai înainte cunoștință a lui Dumnezeu Tatăl și sfințiți de către Duhul ca să asculte de credință și să fie părtași la stropirea cu sângele lui Iisus Hristos” (1 Ptr 1, 2).

14 „Darul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu (Tatăl) și împărțirea Sf. Duh, să fie cu voi cu toți” (2 Co 13, 13).

15 „Darurile sunt felurite, dar Duhul este același. Și felurile slujiri sunt, dar e același Domn. Și lucrările sunt iarăși felurite, dar e același Dumnezeu, care lucrează toate în toți” (1 Co 12, 4-6).

Nu mai puțin valoroase sunt mărturiile **Sfintei Tradiții** despre dumnezeirea Persoanei Duhului Sfânt. Nu ne vom referi la mărturiile de după sinodul II ecumenic, deoarece cei ce neagă dumnezeirea Duhului Sfânt recunosc că de atunci încoace avem astfel de mărturii, ci ne vom referi la mărturii anterioare acestui sinod, întrucât unii neagă că atunci ar fi existat în Biserică credința în dumnezeirea Duhului Sfânt, în consubstanțialitatea Lui cu Tatăl și cu Fiul. Mărturii în acest sens sunt:

a) Toate **simboalele de credință**, alcătuite în vechime, care exprimă învățătura în dumnezeirea Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh.

b) **Doxologia cea mică**, în care Duhul Sfânt e așezat în rând cu Tatăl și cu Fiul. De asemenea și în rugăciunea de seară **Lumină lină**, suntem învățați să „lăudăm pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh, Dumnezeu”.

c) **Taina Botezului** s'a săvârșit totdeauna prin întreita cufundare în apă, în numele celor trei Persoane divine. Prin aceasta se exprimă credința că Duhul Sfânt este o Persoană egală și are aceeași autoritate cu Tatăl și cu Fiul.

d) **Literatura patristică**. **Sf. Justin Martirul**, căutând să apere pe creștini de acuza că sunt atești, scrie că această acuză e gratuită, deoarece ei adoră și se închină lui Dumnezeu Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt¹⁶. Așadar pune pe Sfântul Duh pe aceeași treaptă cu Dumnezeu Tatăl. Într'un fel asemănător vorbesc și **Sf. Irineu**, **Tertulian** și alții. **Sf. Grigore Taumaturgul** scrie în Mărturisirea lui de credință, că „niciodată Părintele n'a existat fără Fiul, nici Fiul fără Duhul Sfânt”. Ceea ce înseamnă că și Duhul Sfânt e Dumnezeu. Divinitatea Sfântului Duh a fost apărată cu mult zel, între alții, de **Sf. Atanasie cel Mare**, **Sf. Grigore de Nyssa** și mai ales de **Didim cel Orb**.

PERIHOREZA ȘI APROPRIEREA

1. Perihoreza. 2. Apropierea.

Persoanele Sfintei Treimi sunt distincte, dar nu sunt separate în așa fel ca să nu existe comuniune strânsă între Ele. Comuniunea Lor provine din faptul că, una din Ele împărtășește celorlalte Ființe. Ființa divină se comunică de la o Persoană la celelalte, păstrând fiecare caracteristicile Sale. Propriu zis Tatăl este acela care-și împărtășește Ființa Sa Fiului și Sfântului Duh. Fiului I se comunică ființa prin naștere, iar Duhului Sfânt prin purcedere. Și unuia și altuia I se comunică întreaga substanță divină. Tatăl nu comunică Fiului și Sfântului Duh numai o parte din Ființa dumnezeiască, iar o altă parte să o păstreze pentru Sine. O astfel de comunicare nu ar fi posibilă, deoarece Ființa divină e simplă și nu poate fi divizată ca să se comunice numai parțial Persoanelor din Sfânta Treime. Dar din faptul că este simplă nu se poate spune nici aceea că Tatăl o comunică întreagă Fiului și Sfântului Duh, iar pentru Sine nu păstrează nimic. În cazul acesta el ar înceta de a mai fi Dumnezeu. Și atunci nu rămâne altceva de spus decât că Tatăl comunică Fiului și Sfântului Duh întreaga Ființă divină, pe care însă o păstrează și El întreagă. Deci, în ființa Sa, el nu se schimbă cu nimic prin această comunicare. Aceasta

înseamnă că fiecare din Persoanele Sfintei Treimi are aceeași unică Ființă. Fiecare cuprinde întreaga Ființă divină, și, pentru a fi desăvârșită nu are nevoie să fie completată prin alta. Dar din faptul că fiecare e desăvârșită, nu urmează că una ar fi alături sau în afară de alta. Dimpotrivă, Persoanele Sfintei Treimi **se întrepătrund, se înconjoară reciproc, locuiesc una în alta, că fiecare este întreagă în celelalte două Persoane**. „Fiul este în Tatăl și în Duhul, Duhul în Tatăl și în Fiul, iar Tatăl în Fiul și Duhul, fără ca să se contragă, să se confunde sau să se amestece”¹, dar aceasta, fără să dispară personalitatea lor.

Acest mod de existență al Persoanelor divine se numește **perihoreză** περιχώρησις, περιχωρεῖν (circumincessio, circuminsessio). Deci la baza perihorezei stă **deoființimea** Persoanelor. Ideea de perihoreză a existat totdeauna în Biserică, dar cuvântul nu-l avem, decât de la **Sf. Ioan Damaschin** încoace. Antecesorii lui, ca de exemplu **Sf. Atanasie cel Mare** și capadocienii foloseau, pentru exprimarea acestei idei cuvintele: ἐνὸπαρξις, ἐνὸπαρχειν, ἐνοίκησις φυσική sau ἐνωσις, συνόφεια.

Prin cuvântul **perihoreză** se exprimă atât unitatea cât și trinitatea Dumnezeirii. **Unitatea** prin aceea că Tatăl, Fiul și Sfântul Duh au aceeași Ființă, că Ființa lor e identică, iar **Trinitatea** prin aceea că unica Ființă divină subzistă în trei Persoane. Ea nu e nici împărțită, nici nu se repetă, ci e o unitate deplină. De aceea există un singur Dumnezeu. Având identitate de Ființă, Persoanele Sfintei Treimi nici nu pot fi concepute altfel decât ca locuind una în alta, ca întrepătrunzându-se. Dacă ele ar fi una alături sau în afară de alta, așa de exemplu cum sunt oamenii, atunci ar trebui să spunem că există trei Dumnezei. Însă în acest caz Ei s'ar limita unul pe altul și nici unul n'ar fi perfect. Adică nici unul n'ar fi Dumnezeu adevărat. Ideea de perihoreză ne ferește de rătăcirii. Prin ea se evită gnosticismul, tetratismeul, sabelianismul, triteismul etc.

După **gnostici**, din Divinitatea superioară emanau divinități inferioare, **eoni**, care însă cu cât erau mai departe de origine, cu atât aveau mai puțină realitate divină. Deci le lipsea deoființimea.

Alți eretici, **tetrateiștii**, considerau Ființa divină ca ceva aparte de cele trei Persoane. Deci un principiu impersonal, care împreună cu Tatăl, Fiul și Sfântul Duh alcătuiau pătrimea divină. Aceasta înseamnă că se devia de la Treime.

Sabelienii învățau că Tatăl, Fiul și Sfântul Duh nu sunt decât trei moduri de manifestare ale lui Dumnezeu în lume. Deci negau existența a trei Persoane reale, care să fie una în alta.

Triteiștii admiteau existența a trei Persoane în Dumnezeu, dar considerau ruptă orice punte de legătură ființială între Ele. Aceste trei Persoane erau socotite separate între ele, ca trei ființe umane. De aceea Ele nu pot locui una în alta.

Perihoreza e mărturisită de Sfânta Scriptură prin cuvinte clare². Domnul zice către Filip: „Nu crezi tu **Că Eu în Tatăl sunt și Tatăl Meu este întru Mine? Vorbele pe care vi le grăiesc nu le spun de la Mine, ci Tatăl care sălășluiește întru Mine face lucrările Lui**” (In 14, 10). Același lucru îl spune Mântuitorul și cu alt prilej: „**Tatăl este întru Mine și Eu întru El**” (In 10, 38). Din aceste texte se vede locuirea Tatălui în Fiul, și invers. Se arată unitatea indisolubilă a vieții divine, care nu înseamnă și identitatea personală a Tatălui și a Fiului.

1 Sf. Ioan Damaschin, **Dogmatica**, I, 14, trad. rom., 52.

2 V. Loichită, **Perihoreza în Domastică**, 1939, p. 6.

16 **Apologia**, I, nr. 6 și 13, P.G. 6, 336 și 345.

Existența Persoanei a treia în primele două ne-o mărturisește Sf. Apostol Pavel, când scrie: „*Duhul toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu*” (1 Co 2, 10-11).

Sfinții Părinți, la rândul lor, de asemenea accentuează că Persoanele Sfintei Treimi se întrepătrund și sunt una în alta. Dar ca să se poată întrepătrunde, Ele trebuie să aibă aceeași ființă. Ei caută să arate că întrepătrunderea Lor e posibilă, după cum e posibilă întrepătrunderea mai multor științe în același spirit. **Sf. Atanasie cel Mare scrie:** „Deoarece Ființa și divinitatea Tatălui este Ființa Fiului, pentru aceea este Fiul în Tatăl și Tatăl în Fiul. De aceea a și adăugat El cu drept cuvânt, după ce mai înainte a zis: Eu și Tatăl una suntem, cuvintele: Eu sunt în Tatăl și Tatăl este întru Mine, spre a arăta identitatea Dumnezeirii și unicitatea Ființei”³.

Taina întrepătrunderii caută să o lămurească, întrucâtva, Dionisie Areopagitul prin următoarea asemănare: „Rămânerea și locuirea... ipostaselor divine în Sine, într’o unitate nediferențiată și transcendentă, totuși fără vreo amestecare în vreo parte, este așa precum sunt luminile lămpilor ce se găsesc într’o casă și se pătrund una pe alta, dar fiecare se deosebește în chip distinct și absolut de cealaltă, deși prin deosebirea lor sunt unite într’una singură, iar în unitatea lor își păstrează deosebirile. În casa în care sunt multe lămpi, noi vedem cum lămpile tuturor se unesc într’o singură lumină nediferențiată, dând o singură strălucire, indivizibilă, și nimeni, socotesc, n’ar putea distinge lumina unei lămpi de aceea a altora, din aerul ce înconjoară toate luminile și nici n’ar putea vedea o lumină fără cealaltă, pentru că toate se pătrund reciproc fără să se contopească. Iar dacă cineva scoate din casă una din lămpile aprinse, toată lumina ei proprie o va însoți, fără să ia cu sine ceva din celelalte lumini sau să lase din a sa, celorlalte. Căci precum am spus, unirea întreagă și completă a luminilor între ele nu s’a confundat sau amestecat deloc, deși lumina este (încorporată) în aerul material și se revarsă din substanța materială a focului. Dar noi susținem că unitatea cea supraesențială a lui Dumnezeu depășește nu numai minunile corpurilor materiale, ci chiar pe acelea ale sufletelor și ale inteligențelor, pe care le posedă, în chip neamestecat și supralumesc luminile cele divine și supracerești, printr’o participare ce corespunde puterilor fiecăreia de a participa la unitatea cea a toate transcendentă”⁴.

Sf. Ioan Damaschin caută să exprime prin perihoreză raporturile Persoanelor divine în aceeași ființă. El zice: „Spunem că cele trei ipostasuri sunt unele în altele nu ca să introducem mulțime și gloată de Dumnezei. Prin cele trei ipostasuri cunoaștem că Dumnezeirea este necompusă și neamestecată; iar prin faptul că ipostasurile sunt de aceeași ființă, sunt unele în altele și sunt identice în ceea ce privește voința, activitatea, puterea, stăpânirea și mișcarea, cunoaștem, ca să spun așa, că Dumnezeirea este neîmpărțită și că este un singur Dumnezeu”⁵. „Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt unul, afară de nenaștere, naștere și purcedere... Cu privire la dumnezeirea cea infinită, **nu** putem vorbi ca despre noi **de o depărtare spațială**, deoarece ipostasurile sunt unele în altele, nu în sensul că ele se amestecă, ci în sensul că sunt unite”⁶. „Ipostasurile locuiesc și stau unele în altele, căci

3 **Contra arienilor**, cuv. 3, 3, P.G. 26, 328.

4 **Despre numele divine**, 2, 4, trad. de C. Iordăchescu și T. Simenschy, 1936, p. 16.

5 **Dogmatica**, I, 8, trad. rom., p. 30.

6 **Dogmatica**, I, 8, trad. rom., p. 31-32.

ele sunt nedepărtate și nedespărțite unele de altele și au neamestecată întrepătrunderea uneia în alta, nu în sensul că ele se contractează sau se amestecă, ci în sensul că ele sunt unite între ele: Fiul este în Tatăl și în Duhul, Duhul în Tatăl și în Fiul, iar Tatăl în Fiul și în Duhul, fără ca să se contragă, să se confunde sau să se amestece. Există la ele o unitate și identitate de mișcare, căci cele trei ipostasuri au un singur impuls și o singură mișcare, lucru cu neputință de văzut la firea creată”⁷.

Având aceeași ființă și locuind una în alta, Persoanele divine sunt absolut egale în perfecțiuni. Nu are una o strălucire mai mare decât alta. Și nici strălucirea tuturor nu e mai mare decât strălucirea uneia⁸. Spunând că Tatăl e principiul în Sfânta Treime, nu înțelegem că El e superior celorlalte două Persoane, deoarece El are aceeași putere, aceeași demnitate și aceeași Ființă ca și Ele și se deosebește de celelalte numai prin însușiri personale, care însă nu sunt de natură să-i dea o prioritate reală.

2. **Aproprierea**⁹. Tot ce se referă la Ființa divină sau la acțiunile externe ale lui Dumnezeu, este comun celor trei Persoane. În Dumnezeu există o singură Ființă, există numai o singură voință și o singură activitate externă¹⁰. Când unele numiri, atribuite sau activități ce se referă la toate trei Persoanele sunt împrumutate și atribuite unei Persoane, vorbim de apropiere. Deci apropierea ar fi atribuirea unei însușiri sau unei lucrări comune, uneia din Persoanele Sfintei Treimi. Aproprierea înseamnă a face ceva propriu (trahere **ad proprium**), din ceea ce e comun.

Scopul apropiierilor e de a caracteriza cât mai clar pentru noi Persoanele Sfintei Treimi. De a ne ajuta să le înțelegem într’o măsură cât mai mare.

Ceea ce I se atribuie, ce I se apropiază unei Persoane, nu I se atribuie cu excluderea celorlalte Persoane. Exemplu: dacă zicem că Tatăl este puterea, Fiul înțelepciunea și Duhul Sfânt bunătatea, nu trebuie înțeles că Fiul și Duhul Sfânt sunt excluși de la putere, sau Tatăl și Fiul de la bunătate, deci că Fiul și Duhul Sfânt nu ar avea putere și că aceasta ar aparține exclusiv Tatălui etc. Aceste însușiri, care sunt ființiale, deși se atribuie unei Persoane, ele nu încetează de a fi comune.

Toate însușirile ființiale pot fi apropiate unei Persoane; dar și o însușire sau lucrare poate fi atribuită mai multor Persoane, întrucât ea nu e ceva ce ține exclusiv numai de una. Ea poate fi atribuită, sub alt aspect, și alteia. Exemplu: Revelația e atribuită într’un chip Fiului și în altul, Duhului Sfânt.

Tradiția patristică a apropiat Persoanelor divine **numiri** de-ale lui Dumnezeu, însușiri ființiale și **lucrări externe**.

În ce privește numirile, **Tatălui** I se atribuie de regulă numele de **Dumnezeu**. **Fiului** numele de **Domn**, iar **Duhului Sfânt** numele de **Spirit**. Numirile acestea sunt întemeiate numai pe Sfânta Scriptură, unde citim: „*Binecuvântat este Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos*” (2 Co 1, 3, 17).

7 **Dogmatica**, I, 14, p. 52.

8 Grigore de Nazianz, **Cuv. 40-41**, la V. Loichiță, **Perihoreza**, p. 10.

9 Cf. A. Chollet, **Appropriation**, art. în **D.T.C.**, I, 2 col., 1708-1717. B. Bartman, **Dogmatica**, I, pp. 244-245.

10 Dacă la Botezul Domnului vedem că fiecare persoană se manifestă în mod deosebit (Tatăl prin vocea ce se aude din cer, Fiul prin întrupare, iar Duhul Sfânt prin apariția în chip de porumbel), aceasta se face nu pentru a arăta că Persoanele Sfintei Treimi lucrează separat, ci numai pentru a indica misterul Sfintei Treimi, (Fericitul Augustin, **De Trinitate**, I, 5, 8; 9, 19, P.L. 42, 824).

Însușirile ființei se atribuie diferit celor trei Persoane. **Tatăl** este: eternitatea, principiul fără origine puterea. **Fiul** este: Cuvântul, chipul Tatălui, strălucirea, adevărul, înțelepciunea. **Duhul Sfânt** este: Harul, darul, bunătatea.

Lucrările externe, și ele, deși aparțin celor trei Persoane, totuși I se atribuie Tatălui **hotărârea** de a le face, Fiului **executarea** lor, iar Duhului Sfânt, **desăvârșirea**. Sau, bazându-ne pe Rm 11, 36, putem zice că Tatăl face totul **prin** Fiul, **în** Duhul Sfânt. În ce privește activitatea divină în lume, Tatălui I se atribuie **crearea**, Fiului **răscumpărarea**, iar Duhului Sfânt **sfințirea**. Aceste lucrări (crearea, mântuirea și sfințirea) ar putea fi numite și predicate sau însușiri personale **externe**, întrucât se referă la acțiunea externă a Persoanelor divine, spre deosebire de însușirile **interne**, sau proprietățile propriu zise, prin care se disting cele trei Persoane între ele (nenăscut, născut și purces).

Desigur că spunem aceasta numai în general și pentru a caracteriza mai bine, pentru noi, cele trei Persoane divine, fără a uita însă deosebirea ce există între proprietăți și apropiieri.

ADAOSUL FILIOQUE

1. Introducere. 2. Respingerea lui Filioque cu argumente din Sfânta Scriptură; 3. din Sfânta Tradiție și istorie și 4. din rațiune.

După ce Domnul a fost răstignit, „ostașii au luat veșmintele Lui și le-au făcut patru părți, fiecărui ostaș câte o parte, dar era și cămașa. Ci cămașa era fără cusătură, de sus țesută în întregime. Atunci ei au grăit între ei: să n'o sfășiem, ci să aruncăm sorți pe ea, a cui să fie” (In 19, 23-24).

Ceea ce n'au îndrăznit să facă păgânii, care au răstignit pe Domnul, au făcut creștinii. Soldații păgâni, care L-au răstignit nu au voit să sfășie cămașa, dar au făcut acest lucru creștinii. Cămașa lui Hristos care era fără cusătură, care constituia un întreg și care era simbolul Bisericii, a fost sfâșiata de „înțelepciunea” lumească a creștinilor. Creștinii sunt aceia care au produs dezbinare în Biserică. Această dezbinare nu poate să cauzeze decât durere în Trupul tainic al Domnului. Cauza acestei dezbinări sunt aceia care au crezut sau cred că interpretând Sfânta Scriptură într'un anumit fel, pot pătrunde cu mintea mărginită, adâncul Dumnezeirii. Sunt aceia care, plecând de la anumite interpretări ad-hoc ale unor puncte de credință, au pus aceste interpretări la temelia unor învățături noi în Biserică. Așa a fost cazul cu Filioque. Dacă unii creștini, fie în exprimarea teoretică a unor păreri personale, fie în tendința lor de a converti pe arieni, foloseau între alte argumente și pe Filioque, urmașii lor au clădit apoi pe acest argument o doctrină aparte, îndepărtându-se prin aceasta de izvorul limpede ale celor învățate de Domnul. Filioque a constituit astfel unul din punctele care au dus la separarea unei părți a creștinilor de adevărata Biserică a lui Hristos.

2. Expresia **Filioque** (sau **et Filio**) înseamnă: **și din Fiul**. Prin ea se exprimă învățătura greșită a romano-catolicilor că **Duhul Sfânt purcede din Tatăl și din Fiul**. Expresia aceasta a fost intercalată, cu timpul, de Biserica romano-catolică, și în simbolul credinței și odată cu ea s'a încetățenit în Apus credința nouă și s'a constituit dogma că Duhul Sfânt purcede nu numai de la Tatăl, ci și de la Fiul.

Cercetând Sfânta Scriptură, nu vom găsi nicăieri în ea această expresie. Vorbindu-se în Noul Testament despre originea Duhului Sfânt, ni se spune numai atât că El purcede din Tatăl. Această expresie a fost luată de aici și de Biserica creștină, a fost fixată de simbolul credinței și astfel a fost transmisă din veac în veac. Și fiindcă prin ea se exprimă una din tainele de nepătruns ale Dumnezeirii, Biserica Ortodoxă s'a ferit să-i adauge ceva, prin care s'ar putea altera cele revelate de Dumnezeu.

Nu tot așa stau lucrurile la creștinii din Apus (romano-catolici și protestanți). Romano-catolicii deși recunosc că în Biblie se spune că Duhul Sfânt purcede din sau de la Tatăl, afirmă totuși că această expresie nu exclude purcederea Lui și **din sau de la** Fiul. Dimpotrivă, ideea de Filioque se zice că e cuprinsă virtual (nu însă și formal)¹ în Sfânta Scriptură. Aceasta se caută să se argumenteze cu următoarele locuri scripturistice:

a) Ioan 15, 26: „*Când va veni Mângâietorul, pe care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede, acela va mărturisi pentru Mine*”. Textul acesta este textul clasic ce stă la temelia dogmei ortodoxe despre purcederea Sfântului Duh de la Tatăl. El este însă pus de romano-catolici la temelia dogmei Filioque. Așadar, pe aceeași temelie sunt clădite două învățături opuse. Se poate așa ceva? Desigur că nu! Romano-catolicii spun însă că, fără îndoială, prin el se exprimă purcederea Sfântului Duh de la Tatăl, dar se exprimă implicit purcederea Lui și de la Fiul, fără ca prin aceasta să se exprime ideea purcederii din două principii, ci numai dintr'un singur principiu. De aceea, doctrina ortodoxă despre purcederea Sfântului Duh de la Tatăl nu este contrazisă, ci numai completată, prin Filioque. Cuvintele „*Care de la Tatăl purcede*”, nu exclud, ci dimpotrivă, presupun purcederea Sfântului Duh și de la Fiul, pentru că Tatăl și Fiul sunt deoființă și toate însușirile pe care le are Tatăl, le are și Fiul. Deci dacă Tatăl are însușirea de a purcede pe Duhul Sfânt, această însușire o are și Fiul.

Concluzia aceasta este însă greșită. Tatăl și Fiul desigur că sunt una după ființă, dar sunt doi ca persoane. Fiind una după ființă, Ei au attribute sau însușiri comune, ca de exemplu eternitatea, sfințenia, dreptatea etc., dar fiind doi ca persoane, ei au și proprietăți sau însușiri personale, prin care se deosebesc unul de altul. Însușirile personale nu le sunt comune, căci dacă și acestea le-ar fi comune, atunci persoanele Lor s'ar confunda, ceea ce este sabelianism.

Întrebarea se pune: purcederea Sfântului Duh este o însușire ființială sau personală? Dacă este un atribut sau o însușire ființială, atunci fără îndoială că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul, întrucât Aceștia sunt deoființă. Dar, mai mult, în cazul acesta, Duhul Sfânt purcede și de la Sine, întrucât și El este deoființă cu Tatăl și cu Fiul. Cu logica aceasta se mai pot deduce și alte concluzii. De exemplu: Tatăl naște din veci pe Fiul. Tatăl însă și cu Duhul Sfânt sunt deoființă. Deci Fiul este născut din veci din Tatăl și din Duhul Sfânt. Cum însă și Fiul este deoființă cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, Fiul este născut din veci și din Sine. Sau: Tatăl este nenăscut. Fiul și Duhul Sfânt sunt deoființă cu Tatăl. Și cum toate câte are Tatăl le are și Fiul și Sfântul Duh, urmează că și Fiul și Sfântul Duh sunt nenăscuți.

Evident că toate acestea sunt concluzii false și ele nu sunt admise nici de romano-catolici, deși sunt trase, în mod logic, din premisele date de ei. Pentru a scăpa de astfel de concluzii și pentru a putea susține că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul, dar că Fiul nu poate fi născut din Tatăl și din Duhul Sfânt, ei spun că ordinea Persoanelor divine

¹ B. Bartman, *Dogmatica*, I, 231.

este: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Sfântul Duh fiind al treilea în ordinea Persoanelor divine și al doilea în ordinea purcederii, El nu poate naște pe Fiul, care este înaintea Sa, și al doilea în ordinea Persoanelor divine și primul în ordinea purcederii (respectiv a nașterii). Explicarea aceasta nu lămurește însă problema. Ea trece doar cu vederea unitatea ființială și se referă la deosebirea Persoanelor dumnezeiești. Prin această explicare se cade într'un fel de subordonaționism întrucât se presupune o ierarhie și nu o egalitate între Persoanele Sfintei Treimi, și se consideră Fiul născut din Tatăl înaintea purcederii Sfântului Duh.

Dacă purcederea nu este și nu poate fi o însușire ființială a Divinității, urmează că este o însușire personală, o proprietate a Tatălui. Ca atare ea aparține numai Tatălui, care, ca persoană e deosebit de Fiul și de Duhul Sfânt. Deci Duhul Sfânt purcede numai de la Tatăl.

Acest lucru a și voit să-l spună Mântuitorul prin cuvintele din textul citat mai sus. Prin aceste cuvinte Domnul face deosebire între trimiterea Duhului Sfânt în lume, care se face prin Fiul și între purcedere, care e numai de la Tatăl. Prima e temporală, a doua e veșnică. Ca să mângâie pe Sfinții Apostoli pentru apropiata despărțire de ei, Domnul le promite că le va trimite în locul Său pe Duhul Sfânt. Această trimitere, care se va întâmpla în viitor, aparține Tatălui și Fiului: „*Pe care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl*” (In 15, 26). Și: „*Pe care-L va trimite Tatăl întru numele Meu*” (In 14, 26). Când însă este vorba de a se preciza cine este Sf. Duh, de unde își are originea, de unde există El, Domnul spune că El există de la sau din Tatăl, că purcederea Lui aparține numai Tatălui. Ea nu este comună și Lui. El zice că Sfântul Duh „*purcede de la Tatăl*” și nu zice: „*Carele de la Noi purcede*”, cum ar fi trebuit să zică dacă Duhul Sfânt ar purcede din veci de la Tatăl și de la Fiul.

Romano-apusenii nu sunt însă mulțumiți cu această explicație și caută să arate că însăși expresia Domnului: „*pe care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl*” (In 15, 26) exprimă ideea că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul. Iată cum exprimă acest lucru dogmatistul V. Suciuc: „Când e vorba de trimitere, e necesar ca trimisul să aibă o relațiune oarecare către trimițător, și să înceapă să existe în locul în care este trimis într'un mod nou. Prin urmare, trimițându-ne Spiritul Sfânt de către Fiul, El trebuie să aibă, înainte de toate, o relație oarecare cu Fiul. Relația însă, pe care o are trimisul către trimițător, poate fi de trei feluri, și anume: a) **Relația de supus** ori de mai mic, și în cazul acesta cel ce se trimite se trimite în virtutea supunerii acesteia. În înțelesul acesta trimite, de exemplu, stăpânul pe servitorul său. b) **Relația de a fi înduplecat**, când un egal ori un superior se înduplecă prin rugămintile și insistența egalilor sau ale inferiorilor săi. În înțelesul acesta se zice, de exemplu, că cutare trimite pe cutare prieten la lucrul cutare. c) În fine: **relația de a-și avea originea de la trimițător**, precum se zice de exemplu că florile își trimit mirosul lor, întrucât mirosul emană de la ele, ori că soarele își trimite razele sale. Și fiindcă e imposibil ca relația Spiritului Sfânt către Fiul – din partea Căruia e trimis – să fie relația supusului ori a înduplecatului, căci Persoanele divine sunt egale, și Tatăl și Fiul s'ar micșora rugând Ei pe Spiritul Sfânt; e lămurit că Spiritul Sfânt e trimis de Tatăl și de Fiul, fiindcă își are originea de la Dânsii”². Așadar, după Teologia romano-catolică, dacă Duhul Sfânt se trimite de Fiul, atunci El și purcede din veci din Fiul, altfel n'ar putea Fiul să trimită pe Duhul Sfânt. Cu alte cuvinte, trimiterea unei Persoane a Sfintei Treimi de către alta, presupune cu necesitate purcederea celei trimise de la cea care trimite.

2 V. Suciuc, *Teologia Dogmatică Specială*, vol. I, ed. II, Blaj 1927, pp. 152-153.

Și judecata aceasta este greșită. Pentru a arăta greșeala ei, e suficient să spunem că dacă am admite-o, ar trebui să admitem că și Fiul e născut din veci din Duhul Sfânt, deoarece Sfânta Scriptură ne spune că și El (Fiul) se trimite în lume de Duhul Sfânt. Mântuitorul zice: „*Duhul Domnului este asupra Mea, pentru care M-a uns să binevestesc săracilor, M-a trimis să tămăduiesc pe cei zdrobiți cu inima*” (Lc 4, 18).

Concluzia aceasta e combătută de apusenii, care spun că aici e vorba despre trimiterea în lume a Fiului după omenirea Sa și nu după dumnezeire. Deci în ea nu poate fi vorba de o naștere din veci a Fiului din Duhul Sfânt. Însă la asta răspundem că și Tatăl trimite pe Fiul în lume, ca Mântuitor, numai după omenirea Sa, căci după dumnezeire Fiul e veșnic, El e pretutindeni și ca atare a fost totdeauna în lume și nu se poate trimite în lume (ca Dumnezeu), într'un anumit timp. De asemenea și Sfântul Duh s'a trimis în lume de Tatăl și de Fiul, nu după dumnezeirea Sa, după care El este pretutindeni, cu Tatăl și cu Fiul ci după forma Sa văzută, de la Cincizecime, când s'a revărsat în chip de limbi de foc asupra Sfinților Apostoli. Prin trimiterea Sfântului Duh în lume de Tatăl și Fiul, se mai înțelege și activitatea Lui binecuvântată, adică revărsarea Harului în sufletele credincioșilor.

Sfinții Părinți explică trimiterea Sfântului Duh în lume, prin Fiul, și trimiterea Fiului prin Sfântul Duh, din unitatea Ființei dumnezeiești. Ființa lor e aceeași. De aceea, unde lucrează o Persoană dumnezeiască, acolo sunt active și celelalte Persoane dumnezeiești. Lucrarea în extern e comună tuturor Persoanelor Sfintei Treimi. Ei spun că Fiul e trimis în lume de Tatăl și de Duhul Sfânt, spre a arăta prin aceasta că Tatăl și Duhul Sfânt nu sunt străini de activitatea mântuitoare a Fiului, ci participă la această activitate. Și spun că Duhul Sfânt e trimis în lume de Tatăl și de Fiul, spre a arăta că Tatăl și Fiul participă la activitatea sfințitoare a Duhului Sfânt. Sf. Ambrozie scrie: „Părintele cu Duhul trimite pe Fiul, de asemenea Tatăl și Fiul trimit pe Duhul... Prin urmare, dacă Fiul și Duhul se trimit unul pe altul, precum îi trimite Părintele, aceasta se întâmplă nu din cauza unei dependențe oarecare, ci fiindcă au putere comună”³.

b) Ioan 16, 12-15 este un alt text pe care își bazează romano-catolicii dogma despre Filioque. În acest text Mântuitorul spune următoarele: „*Încă multe am a vă zice vouă, dar acum nu puteți să le purtați. Ci când va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va învăța pe voi tot adevărul; căci nu va vorbi de la Sine, ci va vorbi ce I s'a spus și cele viitoare vesti-vă vouă. El pe mine mă va preamări, căci din ce este al Meu va lua ca să vă vestească vouă. Toate câte are Tatăl sunt ale Mele, pentru aceea zis-au că ia din ce e al Meu, ca să vă vestească vouă*”. Expresia „*din ce este al Meu va lua*”, e interpretată de apusenii în sensul că Duhul Sfânt își ia știința de la Fiul. „Și fiindcă în Dumnezeu nu este compoziție din subiect și accidente, ci toate sunt una; prin urmare, având Spiritul Sfânt știința Sa de la Fiul, de la El își are și existența și esența. Și fiindcă a-și avea existența și esența de la altul, înseamnă a purcede de la Acela; drept aceea Spiritul Sfânt purcede de la Fiul. Nu purcede însă de la Fiul ca de la un principiu, care să fie de la Sine, ci ca de la un principiu principiat și prin urmare, purcând Spiritul Sfânt de la Fiul, principiu principiat, El purcede și de la principiu neprincipiat, adică de la Tatăl. Aceasta ne-o spune Mântuitorul când motivează pentru ce Spiritul Sfânt purcede de la Dânsul: „*De aceea am zis vouă că dintr'al Meu va lua și va spune vouă, pentru că toate câte are Tatăl*

3 De spiritu Sancto, III, 1, P.L. 16, 811.

sunt ale Mele”. Ca și când ar zice: Spiritul Sfânt își va lua știința de la Mine, dar știința aceasta Eu nu o am independent de Tatăl, ci este una cu știința Tatălui. Ba și Eu însumi o am de la Tatăl, așa că luându-și Spiritul Sfânt știința de la Mine, o ia și de la Tatăl, și astfel, purcedând El de la Mine, purcede și de la Tatăl. Ba în rândul întâi purcede de la Tatăl și numai prin Tatăl purcede El și de la Mine. Nu ca și când am fi două principii ale Spiritului Sfânt, ci fiind un singur principiu, pentru că avem o singură știință”⁴.

Concluzia pe care o trag apusenii din versetele de mai sus, nu este corectă. Prin cuvintele citate, Domnul nu vrea să vorbească despre originea Sfântului Duh. Sfântul Duh nu avea nevoie să-și ia originea, dacă purcederea Lui din Tatăl e desăvârșită, de ce El o mai avea deja – sau mai precis, o are – din Tatăl. Ori, dacă originea, dacă purcederea Lui din Tatăl e desăvârșită, de ce mai trebuia să purcedă și de la Fiul? Dacă prin purcederea din Tatăl, el își primește existența de la Tatăl, de ce ar mai fi nevoie să purcedă și de la Fiul, când existența Lui din Tatăl e suficientă?

Duhul Sfânt trebuia să ia de la Fiul nu originea, ci învățătura, spre a o continua în scopul sfințirii oamenilor. Domnul vorbește despre Duhul Sfânt ca despre o Persoană existentă. El zice că pe lângă adevărurile pe care le-a spus Sfinților Apostoli, mai sunt și altele, multe, pe care nu le-a spus lămurit, pentru că nu le puteau pricepe atunci. Când va veni însă Duhul Adevărului, pe care L-a promis, acela va continua opera Sa, inspirând și sfințind pe oameni, asistând în sinoade și învățând pe ucenici tot adevărul. Adevărul pe care-l va propovădui Duhul Sfânt nu este unul nou, deosebit de acela pe care l-a propovăduit Domnul, nu este o învățătură nouă, deoarece El nu va vorbi de la Sine, ci va vorbi ce l s’a spus. El nu se trimite să completeze opera Domnului, ci numai să o explice. El nu va învăța altfel și altceva decât a învățat Domnul. Nu va înmulți, ci numai va lămuri ceea ce a învățat Fiul. Căci, „din ce este al Meu va lua” înseamnă numai atât că va lua învățătura Fiului și va continua să o propage pe aceasta. El va face pe oameni să înțeleagă Revelația adusă de Fiul în lume. El ne va ajuta să înțelegem pe Iisus Hristos și să stăm în comuniune cu El. Învățătura Domnului nu este însă a Sa, ci e a Tatălui care L-a trimis, de aceea Sf. Apostoli trebuie să știe că ceea ce va propovădui Duhul Sfânt e învățătură dumnezeiască. „Toate câte are Tatăl sunt ale Mele”. Deci și învățătura pe care a propovăduit-o Fiul e de la Tatăl și astfel tot de la Tatăl e și aceea pe care o va propovădui Duhul Sfânt. Duhul Sfânt fiind Dumnezeu are această învățătură din veci, după cum din veci o are și Fiul. Deci Domnul nu vrea să spună că Duhul Sfânt va primi o învățătură pe care n’a avut-o mai înainte, ci vrea să spună numai atât că venind Fiul pe pământ, a descoperit oamenilor învățătura Tatălui, o învățătură dumnezeiască, și această învățătură a lăsat-o Duhului Sfânt spre a o răspândi mai departe pentru mântuirea oamenilor.

Aceasta este interpretarea pe care o dau Sfinții Părinți textului de mai sus. Sf. Ioan Hrisostom scrie: „A zis Fiul: *Din ce este al Meu va lua*, va să zică: ceea ce am vorbit Eu, aceeași va vorbi și El (Duhul Sfânt). Când însă va vorbi, atunci nu va vorbi nimic de la Sine, nimic contrar, nimic propriu al Său, ci numai al Meu. Precum mărturisind despre Sine (Fiul) a observat: nu vorbesc de la Mine (In 14, 10), adică nu vorbesc nimic afară de ceea ce este al Tatălui, nimic propriu al Meu, nimic străin Lui, așa trebuie a înțelege și despre Sf. Duh. Expresia: **din ce este al Meu va lua**, înseamnă: din ceea ce știu Eu, din

4 V. Suci, op. cit., pp. 147-148.

știința Mea, pentru că una este știința Mea și a Duhului... **Din ce este al Meu va lua**, va să zică: va vorbi în consonanță cu Mine. **Toate câte are Tatăl sunt ale Mele**, fiindcă sunt ale Mele, iar Sfântul Duh va vorbi din cele ce sunt ale Tatălui, prin urmare va vorbi El din ale Mele...”⁵. Și în continuare Sf. Ioan Hrisostom zice: „**Din ce este al Meu va lua**”, va să zică: din... acea știință pe care o am și Eu. Va lua nu ca cel ce are lipsă sau ca cel ce se învață de altul, ci pentru că la Noi este una și aceeași știință..., aceeași este doctrina Mea și a Lui, și din ce aș mai avea de grăit vouă, din aceea va grăi și El vouă...; pentru că una este voința Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh”⁶.

De altfel, expresia: **Din ce este al Meu va lua**, fiind la timpul viitor, deci referindu-se la un fapt ce nu există în prezent, ci care urmează să se întâmple abia în viitor, ea nu se poate referi la purcedere. Purcederea e un fapt prezent, un fapt veșnic, care deci nu avea să se întâmple numai în viitor, și anume după înălțarea Domnului la cer.

De asemenea nici din cuvintele: „**Toate câte are Tatăl sunt ale Mele**” nu se poate deduce purcederea Sfântului Duh și de la Fiul, pentru că ele nu se referă la purcedere, ci la însușirile ființiale dumnezeiești; în cazul de față, la știința dumnezeiască, care e comună celor trei Persoane. Dacă Duhul Sfânt purcede de la Fiul pentru că ia știința de la El, atunci tot atât de logic s’ar putea spune că și Fiul se naște din Tatăl și din Duhul Sfânt, deoarece și Fiul are știința de la Tatăl și de la Duhul Sfânt care e deoființă cu Tatăl. Când a venit Fiul în lume, a venit cu aceeași știință. Dar în lume știm că El a fost trimis nu numai de Tatăl, ci și de Duhul Sfânt (Lc 4, 18). Concluzia aceasta și altele asemănătoare însă, după cum am văzut mai sus, nu sunt admise nici de apusenii. De aceea, în mod logic, din expresia de mai sus, ei nu au dreptul să concludă purcederea Sf. Duh și de la Fiul.

c) Ga 4, 6: „*Și pentru că sunteți fii, trimis-a Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile voastre, care strigă: Abba! (Părinte)*”.

Rm 8, 9: „*Voi însă, nu sunteți sub puterea cărnii, ci a duhului, dacă într’adevăr Duhul lui Dumnezeu sălășluiește întru voi. Iar dacă cineva nu are Duhul lui Hristos: acela nu este al Lui*”.

În citatele de mai sus vedem că e vorba de **Duhul lui Dumnezeu, Duhul Fiului și Duhul lui Hristos**. Apusenii spun că Duhul Sfânt se numește Duhul Tatălui (Mt 10, 20), pentru că purcede de la Tatăl. Și întrucât în textele de mai sus El se numește și Duhul Fiului, desigur că se numește astfel din cauză că purcede și de la Fiul? Ca dovadă că este așa, se poate invoca și împrejurarea că Fiul nu se numește niciodată „al Duhului”, din cauză că nu se naște din Duhul.

Dacă privim expresiile de mai sus în contextul lor și în spiritul Sf. Scripturi, vom vedea că nu pot fi trase din ele concluziile pe care le trag apusenii. Duhul Sfânt se numește Duhul Tatălui, pentru că purcede din Tatăl, dar El se numește așa și pentru că e consubstanțial cu Tatăl. Drept aceea, dacă la Ga 4, 6 Duhul se numește **Duhul Fiului**, nu e numaidecât necesar să se numească așa pentru că ar purcede din Fiul. Faptul că e deoființă cu Fiul, că rămâne totdeauna în comuniune cu El și că e trimis în lume de El, (de Fiul), sunt împrejurări suficiente pentru a se numi Duhul Sfânt. Expresia aceasta nu

5 Omilia 78 la Ioan, nr. 2, P.G. 59, 422.

6 Omilia 78 la Ioan, nr. 3, P.G. 59, 424.

7 V. Suci, op. cit., 150.

poate fi nicidecum interpretată în sensul purcederii Duhului Sfânt de la Fiul, deoarece nici contextul, nici litera, nici Spiritul Sfintei Scripturi nu vorbesc nicăieri despre o purcedere a Lui de la Fiul, și nici nu lasă să se înțeleagă așa ceva.

Vechii învățători ai Bisericii numesc pe **Duhul Sfânt Duhul Tatălui și al Fiului**, pentru că e consubstanțial cu Ei. Și cu toate că spun că Duhul Sfânt nu este străin de Fiul, că e propriu Fiului, că e Duhul Fiului, că ni se dă prin Fiul, ei însă neagă că Duhul Sfânt ar purcede și de la Fiul.

În ce privește textul de la Rm 8, 9 în el Πνεῦμα apare de trei ori, cu următoarele înțelesuri: a) starea harică („nu sunteți sub puterea cărnii, ci a duhului”), opusă stării de păcat, așadar înrăurirea activă a Duhului Sfânt în om; b) a treia Persoană a Sfintei Treimi („Duhul lui Dumnezeu”) și c) încă odată stare harică, așadar dispoziție lăuntrică corepunzătoare calității de om nou, împreunat cu Hristos („Duhul lui Hristos”), acceptarea lui Hristos ca **model** de viețuire conformă cu voia lui Dumnezeu. Expresia „duhul lui Hristos” însemnează așadar îmbrăcarea lui Hristos (cf. Ga 3, 27), însemnează o viețuire duhovnicească a creștinilor⁸. Cei ce nu duc o astfel de viață dau dovadă că sunt străini de spiritul creștinismului, că nu au în ei, darul sau duhul lui Hristos, că nu trăiesc în atmosfera adevărat creștină și că astfel ei nu sunt ai lui Hristos. Întrucât Hristos este Cel care ne-a adus mântuirea, duhul Lui trebuie să locuiască în noi și să ne călăuzească pașii vieții.

Astfel stând lucrurile, urmează că în expresia *Duhul lui Hristos*, de la Rm 8, 9 nu este vorba de Persoana a treia a Sfintei Treimi, și că deci nu poate servi ca temei doctrinei despre Filioque.

d) Ioan 20, 22-23: „*Și grăind aceasta, a suflat și le-a zis: luați Duh Sfânt, cărora veți ierta păcatele, vor fi iertate...*”. Romano-catolicii spun că aici ni se înfățișează purcederea Sfântului Duh și de la Fiul, într'un chip văzut (prin suflare). „Aici Domnul Hristos dă Apostolilor Săi puterea Spiritului Sfânt de a ierta păcatele. Și, puterea aceasta le-o dă prin acea ceremonie tainică, că a suflat peste ei. Prin ceremonia aceasta Domnul Hristos a vrut să arate că Spiritul Sfânt purcede și de la Dânsul⁹.”

Aici e de observat că dacă explicarea apusenilor ar fi corectă și dacă suflarea ar fi un indiciu al purcederii Sf. Duh și de la Fiul, atunci ar trebui să spunem că Duhul Sfânt purcede și de la Sfinții Apostoli (ba chiar și de la episcopi și preoți), pentru că și ei au împărtășit pe Duhul Sfânt, celor credincioși, într'un mod văzut (adică prin punerea mâinilor). Ba chiar și despre sufletul omenesc ar trebui să spunem că purcede din veci din Tatăl, întrucât el a fost împărtășit lui Adam, de Dumnezeu, prin suflare. Întrucât însă concluziile de mai sus nu pot fi trase nici cu privire la Sfinții Apostoli (episcopi și preoți), nici cu privire la sufletul omenesc, urmează că nu poate fi trasă nici concluzia referitoare la purcederea Sfântului Duh și de la Fiul. De altfel, Sfinții Părinți în general nu explică citatul de la Ioan 20, 22 în sensul Filioque, iar unii comentatori înțeleg expresia de Duh Sfânt ca referindu-se nu la Persoana a treia a Sfintei Treimi, ci la darul sau puterea dată Sfinților Apostoli de a învăța și administra tainele¹⁰.

Concluzia ce se desprinde din toate cele de mai sus este că Sf. Scriptură nu conține nici o indicație din care să putem deduce învățătura despre Filioque. Textele invocate de

8 Cf. Grigorie T. Marcu, *Antropologia paulină*, Sibiu 1940, p. 59, și 250-251.

9 V. Suci, *op. cit.*, p. 155.

10 Cf. S. Popescu, Πνεῦμα în N.C., Sibiu 1881, p. 45.

romano-catolici în acest scop, se referă la altceva decât la purcederea Duhului Sfânt și de la Fiul. Cum însă Filioque a fost acceptată ca dogmă în sistemul doctrinei apusene, teologii romano-catolici se văd obligați a justifica această dogmă cu orice preț. În acest scop ei invocă și anumite texte din Sfânta Tradiție și din istorie, despre care spun că mărturisesc pe Filioque, unele implicit, iar altele explicit, și deci servesc ca temelie acestei învățături.

3. **Sfânta Tradiție și istorie.** Argumentele invocate de apuseni din Sfânta Tradiție și istorie sunt următoarele:

a) **Simbolul așa numit atanasian**, în care se spune: „Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus est, sed procedens”. Textul acestui simbol îl aflăm în versiunile: **latină, galică și greacă**. El a fost, rând pe rând, atribuit lui Ilarie Pictavianul, lui Eusebiu Vercellensis, unui oarecare Bonifaciu, lui Virgiliu și chiar lui Vincentiu de Lerini. Abia în timpul lui Carol cel Mare este atribuit Sf. Atanasie cel Mare și tot atunci se spune că Sf. Grigorie de Nazianz (în cuv. 21), Fer. Augustin (în Comentar la Ps 120), Sinodul 4 din Toledo, de la anul 673 și Isidor de Sevilla (în Epist. către Claudiu) fac mențiuni din el, fapt din care ar rezulta atât vechimea cât și autenticitatea lui¹¹. Acest simbol nu are însă nici o legătură cu Sf. Atanasie. Dacă ar fi de la el, ar fi inexplicabil de ce nu cuprinde expresia ὁμοούσιος etc. și cum de nu e identificat autorul lui până în timpul lui Carol cel Mare, timp în care se adaugă Filioque la simbolul niceo-constantinopolitan? De ce abia de atunci încoace poartă, în codicii latini, titlul de „Fides sancti Athanasii episcopi Alexandrini”?

În versiunea greacă, simbolul nu are cuvintele „et Filio”. Simbolul acesta nu este al Sf. Atanasie cel Mare, ci datează dintr'un timp de după sec. V. Ori aceasta e numai o dovadă că pe atunci începuseră unii să altereze credința ortodoxă, care se păstrase până aici intactă și pe care o găsim curată în toate simboalele vechi de credință. Așadar, din simbolul așa zis atanasian nu rezultă că Biserica primară ar fi vrut credința în Filioque.

b) **Învățătura despre purcederea Duhului Sfânt** numai de la Tatăl se zice că a fost condamnată de sinodul III ecumenic din Efes (431). Aceasta s'a făcut prin condamnarea **simbolului lui Nestorie**, în care se spune despre Duhul Sfânt: „Noi nu-L numim Fiu, sau având existența Sa prin Fiul. Ceea ce înseamnă că s'a aprobat învățătura că El are existența prin Fiul. Deci, indirect, s'a aprobat purcederea Duhului Sfânt și de la Fiul.

Față de această susținere a apusenilor, observăm că dacă Sinodul III ecumenic a condamnat simbolul nestorian, – prezentat de preotul nestorian Harisiu –, l-a condamnat pentru rătăcirile din el și a înțeles să condamne numai aceste rătăciri, iar nu și învățăturile ortodoxe pe care le conținea. Aceasta se vede clar din hotărârea sinodului, în care se spune: „Dacă se prezintă episcopi, preoți sau laici, care învață sau cred ceea ce conține expunerea preotului Harisiu despre întruparea Fiului lui Dumnezeu, ori dogmele spurcate și rătăcite ale nestorienilor, să se supună hotărârii acestui Sf. Sinod ecumenic”. Așadar, întrucât rătăcirile lui Nestorie erau de natură hristologică, referindu-se la Persoana lui Iisus Hristos și a Maicii Domnului, nicidecum însă și la Persoana Sf. Duh, e natural că numai acelea au și fost condamnate de sinod. Pentru a ilustra aceasta, ne-am putea referi la reprobarea, de către Biserica ortodoxă, a Mărturisirii lui Chiril Lucaris. Aceasta a fost reprobată pentru rătăcirile ce le cuprinde, dar se înțelege că nu au fost reprobate și adevărurile din ea.

11 Milan Šesan, *Simbolul din Psaltirea Șcheiană*, publ. în „Prinos IPS Patriah Nicodim”, București 1946, p. 232.

c) **Sinodul III ecumenic** se mai spune că a aprobat Filioque și pe altă cale. Anume, el a aprobat anatematismele Sf. Chiril al Alexandriei contra lui Nestorie. În anatematismul IX, Duhul Sfânt e numit **propriu Fiului**. Expresia aceasta arată în mod lămurit că el purcede și de la Fiul.

Dacă însă examinăm anatematismul în chestiune și lămuririle ce le-a dat însuși Chiril Alexandrinul, în legătură cu ea, vom vedea că nu conținea nicidecum credința în purcederea Sfântului Duh și de la Fiul. Cuprinsul anatematismului este următorul: „Dacă cineva zice că Domnul Iisus Hristos cel unic a fost preamărit de Duhul, în sensul că puterea cea folosită (spre aceasta) ar fi fost una străină și nu cea din El și că a luat de la El (de la Duhul) puterea de a lucra împotriva lucrurilor necurate și de a face între oameni semnele cele dumnezeiești și nu mai vârtos, că **propriul Său Duh** este cel prin care a lucrat semnele dumnezeiești, să fie anatema”¹². După cum se vede, anatematismul IX nu se referă la însușirea personală a Sf. Duh, de care nici nu se atingea Nestorie. Nestorie susținea numai atât că Iisus Hristos, până la moartea de pe Cruce nu a fost unit cu Dumnezeu-Cuvântul și astfel nu a fost deoființă cu Duhul Sfânt. Duhul Sfânt însă i-a dat o putere deosebită, prin care Iisus Hristos a săvârșit toate minunile. Sf. Chiril Alexandrinul îndreaptă anatematismul IX împotriva acestei erezii. Prin ea se exprimă învățătura că Iisus Hristos a făcut minuni prin Duhul Sfânt nu ca printr-o putere străină, ci ca prin o putere proprie Lui, întrucât Duhul Sfânt este deoființă cu Fiul, este propriu Fiului, are aceleași însușiri dumnezeiești și aceeași ființă. Iisus Hristos n'a avut nevoie de puterea Duhului Sfânt ca de una străină, întrucât fiind El deoființă cu Duhul Sfânt, Duhul Sfânt și puterea acestuia îi sunt proprii. Așadar, scopul anatematismului nu este să profeseze Filioque, ci să arate consubstanțialitatea sau deoființimea Fiului cu Duhul Sfânt.

Posibilitatea de a fi interpretată această anatematismă în sensul Filioque, a fost înlăturată de însuși Sf. Chiril al Alexandriei, în răspunsul pe care-l dă unei nedumeriri, exprimată de episcopul Teodoret. Acesta s'a ridicat, cu multă vehemență, împotriva anatematismului IX, întrucât o considera ca fiind potrivnică adevărilor scripturistice¹³. Expresia de **Duh propriu Fiului**, fiind destul de lămurită pentru unii episcopi orientali, Teodoret își exprimă nedumerirea, în numele lor, zicând că dacă Chiril numește pe Sfântul Duh „Propriu Fiului în înțelesul că este deoființă cu Fiul și purcede din Tatăl, atunci suntem de acord cu el și recunoaștem expresia lui de ortodoxă; dar dacă este în alt înțeles, că Sf. Duh ar fi primit existența de la Fiul sau prin Fiul, atunci o respingem ca impioasă și blasfematorie, pentru că noi credem Domnului, care zice: Duhul Adevărului care din Tatăl purcede”¹⁴. Sf. Chiril lămurește aceste nedumeriri, spunând că el numește în anatematismul amintit, pe Duhul Sfânt, **Duh propriu Fiului**, pentru că deși purcede de la Tatăl, dar nu este străin Fiului¹⁵. Iar într-o epistolă adresată episcopului Ioan din Antiohia, Chiril scrie că el nu înțelege să schimbe nimic din cele spuse în simbolul Credinței. Ori aici se spune că **Duhul Sfânt purcede de la Tatăl**. Deci ceea ce se spune acolo, aceea crede și el, și aceea trebuie crezut de toți. „Noi nu ne putem permite nici nouă, nici altora să schimbe măcar o expresie din Simbolul credinței, sau să omită din el o literă,

12 După N. Popoviciu, *Începuturile nestorianismului*, Sibiu 1953, p. 35.

13 Vezi mai pe larg la N. Popoviciu, *op. cit.*, 52 sq.

14 P.G. 76, 432.

15 P.G. 76, 433.

aducându-ne aminte de cuvintele celui care a zis: „Nu trece marginile vechi pe care le-au pus părinții tăi” (Pr 22, 28), căci nu ei au vorbit, ci însuși Duhul lui Dumnezeu Tatăl, care purcede de la El, fără să fie cu toate acestea străin în privința esenței”¹⁶.

Lămuririle acestea au avut darul să liniștească pe episcopii orientali și ele sunt destul de clare pentru a lămuri pe oricine că Sf. Chiril al Alexandriei nu a profestat Filioque și nici sinodul III ecumenic nu a aprobat această învățătură.

d) **Sinoadele din Toledo (anul 589) și Aquisgranum (Aachen, anul 809)**. Sinodul III din Toledo (589), ținut pe timpul regelui vizigoților, Recared, a introdus în simbolul credinței cuvintele **și de la Fiul**. Acest sinod declară în can. 3: „Quicumque Spiritum Sanctum non credit aut non crediderit a Patre et Filio procedere, cumque non dixerit coeternum esse Patri et Filio et coequalem, anatema sit”. Iată deci, se spune, o mărturie evidentă și categorică despre existența credinței în Filioque în Biserica veche.

Fără îndoială că cele de mai sus sunt adevărate, dar ele nu dovedesc că Filioque era o credință generală în Biserica veche, ci numai atât că această erezie se introduce prima dată în Biserica din Spania. Iar introducerea ei a fost determinată nu de vreo tradiție sau Sfântă Tradiție, ci din motive de oportunism. Vizigoții erau arieni și se pregătea terenul pentru trecerea lor la ortodoxie. Ori, după cum se știe, arienii învățau că Fiul e mai mic decât Tatăl. Episcopii ortodocși din Spania vrând să arate vizigoților că Fiul nu e inferior Tatălui, socotiră că acest lucru s'ar putea face dacă s'ar introduce în Simbolul credinței că și Fiul, iar nu numai Tatăl, purcede pe Duhul Sfânt. În felul acesta s'ar evidenția egalitatea Fiului cu Tatăl. Arienii din Spania acceptară formula și trecură la ortodoxie împreună cu regele lor, Recared. Formula sinodului din Toledo dădu naștere la o erezie nouă, care trecu apoi în Franța și în Germania. Ea fu acceptată și de sinodul din Frankfurt, la anul 749, de cel din Aachen, la 809 ș.a.

Pe la anul 808, doi călugări galicieni rostiră într-o biserică din Ierusalim, Crezul cu adaosul Filioque. Monahii greci din Ierusalim, auzind aceasta, îi numiră eretici. Călugării apuseni, însă, se dezvinovăteau spunând că ei cred ceea ce crede Biserica Romei și deci nu sunt eretici. Ei raportară Papii Leon III și împăratului Carol cel Mare, cele întâmplate, cerând totodată lămuriri în chestiune. Împăratul încredință pe Teodulf, episcopul de Orleans, să lămurească problema. Acesta, studiind chestiunea, ajunse la concluzia că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul. Această concluzie fu apoi aprobată și de sinodul din Aquisgranum (Aachen), la 809 dar nu s'a hotărât precis, cu această ocazie, dacă cuvântul Filioque trebuie sau nu introdus în simbolul credinței. Carol cel Mare a cerut însă Papei să dispună introducerea lui Filioque în simbol. Papa, deși avea și el credința în Filioque, totuși nu s'a învoit ca ea să fie introdusă în simbol, deoarece, zicea el, sinoadele interzic modificarea acestuia. Întrucât unele Biserici din Apus, ca de pildă cea din Franța ș.a. n'au ținut seamă de vechile hotărâri sinodale și l-au introdus, papa a rămas nemulțumit de acest procedeu. Iar ca să-și arate nemulțumirea, el puse să fie gravat simbolul pe două plăci de argint, în limba greacă și latină, fără adaosul Filioque. Tablele fură apoi așezate în Biserica Sf. Petru din Roma, având dedesubt inscripția: „Haec Leo posui amore et cautela orthodoxae fidei”. (Acestea le-am pus eu, Leon, din iubire și sollicitudine pentru credința ortodoxă). În Biserica din Roma, Filioque se introduce în simbol abia în anul

16 Cit. la I. Mihălcescu, *Purcederea Sfântului Duh și adaosul Filioque*, în „Prinos IPS Patriarh Nicodim”, București 1946, p. 180. Vezi și A. Comoroșan, *Dogmatica specială*, pp. 202-203.

1014, sub papa Benedict al VIII-lea, deși învățătura că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul era profesată și aici, cu mult înainte.

Prin aceasta, Filioque deveni dogmă în Biserica din Apus. O dogmă nouă, necunoscută Bisericii vechi, și care a contribuit, într-o mare măsură, la separarea Bisericii de Apus de cea de Răsărit. Prin introducerea lui Filioque în simbol, s'au nesocotit hotărârile sinoadele III-VII¹⁷, precum și hotărârile unor sinoade locale din Apus¹⁸, care interzic, în mod categoric, modificarea simbolului credinței și amenință cu anatema pe cei ce ar îndrăzni să o facă. Sinoadele ecumenice au socotit că simbolul niceo-constantinopolitan este suficient pentru exprimarea adevăratei credințe și nu e nevoie să i se facă vreo modificare. Prilejuri de a se modifica s'au ivit în decursul timpului, mai multe. La sinodul III ecumenic, de exemplu, era un prilej foarte nimerit de a se introduce în el cuvintele: „Pururea Fecioară și Născătoare de Dumnezeu”; la sinodul IV era nimerit să se introducă învățătura despre două naturi în Iisus Hristos; la sinodul VI, dogma despre două voințe etc. Cu toate acestea, Sfinții Părinți au rămas la cele stabilite de înaintașii lor și nu au modificat simbolul.

La sinodul din Florența (1439), după discuții care au durat un an și jumătate¹⁹, s'a admis Filioque și din partea orientalilor, care s'au unit, sub presiune, cu Roma, și s'a aprobat și introducerea lui în simbol. Dar s'a spus că nu e necesar să fie intercalat în Crez. Intercalarea nu a fost decretată ca dogmă. Sinodul a decis să se respecte dreptul orientalilor uniți cu Roma de a nu se introduce Filioque în simbol. E destul dacă aceștia acceptă credința că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul, fără a o mai mărturisi și în simbol.

Luther, Calvin și Zwingli au dus cu ei, din Biserica apuseană și au păstrat credința în Filioque. Anglicanii la fel. Art. 5 de credință al Bisericii anglicane sună așa: „Duhul Sfânt purcedând din Tatăl și din Fiul, este de aceeași ființă, de aceeași mărime și de aceeași slavă, împreună cu Tatăl și cu Fiul, Dumnezeu adevărat și veșnic”.

e) În tendința de a aduce cât mai multe dovezi despre Filioque, romano-catolicii recurg și la unele texte din Sfinții Părinți, care, luate aparte, par a sprijini doctrina lor. În acest sens sunt interpretate următoarele expresii: Duhul Sfânt Sfânt petrece în Fiul, se odihnește în Fiul, este icoana Fiului, își are izvorul în Fiul etc., pe care le găsim la unii Sfinți Părinți. E drept, se spune, că aceste expresii nu mărturisesc direct, ci numai indirect cu Filioque, dar și aceasta e suficient spre a se vedea că Sfinții Părinți, care le folosesc, aveau această credință. Dacă privim aceste expresii în contextul lor și le raportăm la doctrina generală a Sfinților Părinți, care le folosesc, vom constata că prin ele se exprimă

17 La sinodul III ecumenic, în can. 7, s'a hotărât: „Să nu fie îngăduit nimănui să rostească, ori să alcătuiască altă mărturisire de credință decât aceea care a fost decretată de Sfinții Părinți adunați cu Sfântul Duh, în cetatea Niceei. Aceia care ar îndrăzni să alcătuiască alta, să o prezinte sau să o propună iudeilor, păgânilor sau ereticilor, voind să-i convertească la adevăr, să fie căzuți din episcopat, dacă sunt episcopi; excluși din cler, dacă sunt clerici, și anatema, dacă sunt laici.

18 Ex. **sinodul din Lateran** de la 649, ținut în timpul papei Martin a rostit simbolul N.C. fără Filioque, iar după aceea a repetat hotărârea sin. III ecumenic care interzice orice schimbare în acest simbol. (I. Mihălcescu, **Purcederea Sf. Duh...**, 181).

19 La aceste discuții, rolul principal, din partea ortodocșilor l-a avut Marcu Eugenicul, mitropolitul Efesului. Acesta a combătut rând pe rând toate dovezile aduse de latini în favoarea lui Filioque, arătând că ele sunt sau falsificări sau traduceri greșite din Sfinții Părinți. Cum însă presiunea pentru înțelegerea cu latinii era mare, Marcu a părăsit, în cele din urmă, ședințele și adaosul Filioque a fost admis de sinod.

sau trimiterea temporală, sau numai unitatea Ființei Sfântului Duh cu Fiul, niciddecum însă purcederea Lui de la Fiul²⁰.

Sf. Atanasie, de exemplu, numește pe Fiul, izvorul Sfântului Duh, pentru că Fiul este Acela ce trimite pe Sfântul Duh în lume, spre a ajuta la însușirea mântuirii de către oameni²¹. Sf. Ioan Damaschin spunând că Duhul Sfânt se odihnește în Fiul, înțelege că El e deoființă cu Fiul. Căci iată ce scrie: „Credem și în unul Sf. Duh, Domnul și de Făcătorul de viață, care purcede din Tatăl și se odihnește în Fiul, împreună închinat și slăvit cu Tatăl și cu Fiul, ca fiind de aceeași ființă și coetern”²². Tot în sprijinul lui Filioque este invocat și următorul text din Sf. Vasile cel Mare: „Din Tatăl se naște Fiul, princare sunt toate lucrurile și cu care, totdeauna, este cunoscut inseparabil și Sf. Duh, deoarece nu ne putem gândi la Fiul fără ca Acesta să fie luminat prin Duhul. Astfel, pe de o parte, Sf. Duh, izvor al tuturor bunurilor distribuite creaturilor, este unit cu Fiul inseparabil, pe de altă parte ființa Sa este independentă de Tatăl, din care El purcede. Prin urmare, noțiunea caracteristică a proprietății Sale personale este de a se fi manifestat după Fiul și cu El de a subzista, purcedând din Tatăl”²³. Textul acesta este însă pe de-a întregul ortodox. Prin el se exprimă că Sf. Duh e o Persoană divină, consubstanțială cu Tatăl. El e consubstanțial și cu Fiul, cu care este unit în mod inseparabil. În ce privește atributele Sale personale, El e suspendat în Tatăl și manifestat temporal după Fiul și cu Fiul. Dacă acesta ar fi un text filiocal, atunci Sf. Vasile „nu ar trebui să insiste atât de mult asupra inseparabilității consubstanțiale, ci asupra purcederii din etern și din Fiul”²⁴.

Pe lângă cele de mai sus sunt invocate o mulțime de alte mărturii din Sfinții Părinți, despre care se spune că dovedesc credința în Filioque. Aceste mărturii însă sau nu aparțin Sfinților Părinți și scriitori bisericești cărora li se atribuie, sau sunt alterate, sau citate trunchiat, sau interpretate greșit²⁵. Adam Zoernicov († 1692) și Teofan Procopovici († 1736) au dovedit acest lucru, adunând în scrierile lor, la un loc, textele respective și examinându-le din toate punctele de vedere²⁶.

Teologul romano-catolic Perrone susține că Părinții bisericești, care spun că Duhul purcede numai din Tatăl, înțeleg că Tatăl este cauza primară a Duhului Sfânt, dar prin aceasta nu exclud că El purcede și de la Fiul, ca de la o cauză secundară. Perrone scrie: „Tatăl este cauza primară a Sfântului Duh, adică cauza fără cauză, principiul fără principiu, izvorul primitiv. Fiul este a doua cauză, principiul ce depinde de principiul primitiv,

20 Cf. A. Comoroșanu, **Dogmatica specială**, 217.

21 **Despre întruparea Cuvântului**, 9, P.G. 26, 1000.

22 **Dogmatica**, I, 8, trad. rom., p. 27.

23 **Epistola 38**, 4, P.G. 32, 329.

24 P. Rezuș, **Despre Duhul Sfânt**, Sibiu, 1941, pp. 87-88.

25 Lucrul acesta îl recunoaște, într-o anumită formă și V. Suci, **Teologia Dogmatică specială**, I, ed. II Blaj 1927, p. 184, care scrie: a) Părinții câteodată nu citau textele din cuvânt în cuvânt, ci după înțeles. Și aceasta o făceau ei mai ales în textele mai lungi. De aici provine diferența, dar nu corupția textelor. De altminteri Părinții nu citau din cuvânt în cuvânt nici chiar textele din Sfânta Scriptură. b) Câteodată Părinții citează textele după o citire pe când edițiile s'au făcut după alte citiri. De aici iarăși provine în texte deosebire, dar nu corupție. Citirile acestea, diferite, s'au ivit din decopierea scrierilor.

26 Cf. Iosif Olariu, **Teologia Dogmatică Ortodoxă**, trad., Caransebeș, 1907, p. 217, notă; vezi și Macarie, **Teologia Dogmatică Ortodoxă**.

Tatăl. Așa, când Părinții vechi zic că Sf. Duh purcede numai din Tatăl și că Tatăl este izvorul sau principiul Sf. Duh, înțeleg pe Tatăl ca o cauză fără cauză, sau cauza primară. De asemenea, când zic că Sf. Duh nu purcede din Fiul, vor să arate numai că Fiul nu este cauza primară a Sfântului Duh. Prin urmare, și într'un caz și în altul ei nu neagă că Sfântul Duh purcede în același timp din Fiul ca dintr'o cauză secundară²⁷.

Așadar, după Perrone și după ceilalți teologi romano-catolici, în Sfânta Treime există două cauze, două principii sau două izvoare. La această concluzie duce și logica, din moment ce se admite Filioque. Dar în acest caz tot logica mai duce și la concluzia că din moment ce Duhul Sfânt are două cauze, El e ceva compus. Așadar, se ajunge la o nouă erezie. E drept că vorbind de purcederea Sfântului Duh, romano-catolicii spun că El purcede din Tatăl și din Fiul ca dintr'un singur principiu, afirmație pe care au accentuat-o și la sinodul din Florența, justificând-o cu aceea că tot ce are Tatăl, are și Fiul. Însă din explicațiile ce le dau purcederii, rezultă că de fapt admit două principii. O astfel de învățătură este însă cu totul străină Sfinților Părinți. Mai mult chiar, ea e refuzată și de un apusean, cum a fost Fericitul Augustin, care scrie că Sfinții Părinți „observă în predica lor că Duhul Sfânt nu este născut din Tatăl, ca Fiul, căci numai unul este Hristos; că, nu este născut din Fiul, ca un nepot al Părintelui Suprem, ci, că, tot ceea ce El este, datorează Părintelui, de la care sunt toate, pentru ca să nu admitem două principii, ceea ce ar fi cu totul fals, absurd și chiar o erezie, și nicidecum după credința catolică”²⁸. Ideea a două principii în Sfânta Treime precum și, în general, învățătura despre Filioque, este combătută, cu energie, și de Patriarhul Fotie, care face procesul inovațiilor latine. El scrie: „Cine dintre creștini poate îngădui să se introducă două cauze în Sfânta Treime: a Fiului și a Duhului Sfânt, a Duhului iarăși Fiul? Și să se desfacă unitatea în diteie și să se destrame teologia creștinilor nu mai puțin decât mitologia păgână și să se insulte demnitatea Treimii celei mai presus de fire și, ca principiu, unitară? Adică de ce să purcedă Duhul și de la Fiul? Căci dacă purcederea de la Tatăl este desăvârșită (și este desăvârșită, pentru că e Dumnezeu desăvârșit din Dumnezeu desăvârșit), ce e purcederea de la Fiul și pentru ce? Ar fi de prisos și deci zadarnică.

Dacă Fiul se naște din Tatăl, iar Duhul purcede de la Tatăl și de la Fiul, întrucât ar fi o inovație a zice că și un altul purcede de la El? Așa că se poate conchide, după părerea acelor potrivnici lui Dumnezeu, că nu sunt trei, ci patru ipostase, sau mai degrabă infinit de multe: al patrulea producând după ei un altul, acela iarăși altul, până când vor cădea în mulțimea de zei cea păgână”²⁹.

f) Dar se spune că unii din Sfinții Părinți și scriitori bisericești învăță nu numai indirect, ci propovăduiesc în mod clar Filioque. Aceasta e o dovadă despre vechimea acestei credințe în Biserica creștină. În numărul acestora se citează Fericitul Augustin († 430)³⁰, despre care se zice că ar fi primul care învăță Filioque în Occident³¹, apoi Fulgențiu de Ruspe, ucenicul lui Augustin, care are multe locuri filiocviale³², Leon cel Mare, Ghenadie din Marsilia, Felix de Nola ș.a.

27 Cit. la I. Mihălcescu, **Purcederea Sf. Duh...**, p. 182.

28 Cit. la I. Mihălcescu, **Op.cit.**, 183.

29 Enciclica lui Fotie, traducere, în revista, „Studii Teologice ...”, pp. 63-68.

30 In Ioan 99, 6, P.L. 333, 1888 sq.

31 B. Bartman, **Dogmatica**, I, 231.

32 **De fide ad Petrum**, 11, 52, P.L. 65, 696; **De incarnatione Filii**, 3 sq., P.L. 65, 575.

Abstracție făcând de faptul că Fericitul Augustin nu are o atitudine constantă, în această privință, căci uneori el spune că Duhul Sfânt este sau purcede de la Tatăl³³, observăm că afirmațiile celor de mai sus nu dovedesc credința în Filioque, în Biserica veche. Din ele nu rezultă că ei propovăduiesc doctrina Bisericii, ci numai atât că-și exprimă părerea personală privitoare la un punct de învățătură, pe care, prin diferite interpretări, l-au deplasat din armonia doctrinei Mântuitorului. Desigur că după ei au venit alții, care au propovăduit, cu toată convingerea, Filioque, exprimând prin aceasta învățătura unor Biserici locale, dar aceasta s'a întâmplat mai târziu. Vechii Părinți bisericești, care sunt martorii Sfintei Tradiții, sunt străini de această credință.

Deci Filioque nu are temei nici în Sfânta Tradiție. Această învățătură e împotriva celor spuse de Sfânta Scriptură, de sinoade și de Sfinții Părinți. Ea este o inovație, introdusă în unele Biserici din Apus, în sec. VI, și răspândită în tot Apusul abia în sec. XI. Nefiind o învățătură bazată pe Revelația divină, este o erezie³⁴.

4) **Argumente raționale.** În sprijinul doctrinei Filioque s'au adus și câteva argumente raționale.

a) Dacă Duhul Sfânt nu ar purcede și de la Fiul, atunci Persoana Duhului Sfânt nu s'ar deosebi îndeajuns de Persoana Fiului. Numai admitând Filioque avem deosebirea necesară suficientă între cele două Persoane (Perrone, Specht, Bauer ș.a.).

Conform învățaturii Sfintei Scripturi, Tatăl e născut, Fiul e născut din Tatăl, iar Duhul Sfânt purcede din Tatăl. Deci întrucât Fiul e născut iar Duhul Sfânt purces din Tatăl, ei se deosebesc îndeajuns unul de altul. Dacă pentru a se deosebi s'ar mai cere și alte însușiri, ca de exemplu Fiul să purceadă pe Duhul Sfânt, atunci Fiul ar dobândi o prioritate față de Duhul Sfânt. În cazul acesta Duhul Sfânt ar fi, într'un anumit fel subordonat Fiului. Ceea ce se înțelege că nu se poate admite din punct de vedere creștin.

b) Între Persoanele Sfintei Treimi trebuie să existe un raport perfect. Acest raport însă ni-l putem închipui că există între Fiul și Duhul Sfânt, numai dacă admitem că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul. E drept că între Fiul și Duhul Sfânt există un raport al unității, întrucât ambii își au izvorul în Tatăl și un altul al deosebirii, pentru că provin din Tatăl în mod deosebit. Dar acesta nu e un raport, nemijlocit al unuia față de altul. Deci nu e un raport perfect așa cum se cuvine în Sfânta Treime³⁵.

Persoanele Sfintei Treimi având aceeași ființă, constituiesc o unitate neîmpărțită. Această unitate e superioară oricărui raport intern nemijlocit. Apoi despre cele două raporturi amintite mai sus, nu putem spune că nu-s perfecte. În Sfânta Treime nu există ceva mai mult sau mai puțin perfect, așa ca să putem spune că fără Filioque nu ar exista un raport perfect între Fiul și Duhul Sfânt. Pe lângă aceasta nu trebuie uitat că Sfânta Treime e unul din cele mai mari mistere ale creștinismului, așa că oricât s'ar strădui mintea omenească să-l pătrundă, nu va reuși să precizeze în ce constă raportul perfect între cele trei Persoane.

33 **Contra lui Maximin**, II 14, nr. 1, P.L. 42, 2, 770.

34 Părerea aceasta nu este admisă de unii teologi ortodocși. P. Svetlov, de exemplu, scrie: „E o rușine pentru Teologia rusă, să continue a considera Filioque ca o erezie”. (**Învățătura creștină în expunere apologetică**, trad. de S. Bejan și C. Tomescu, vol. I, 1935, p. 173)

35 Se deosebesc, omenește vorbind, ca doi frați. Deci după cum există o deosebire îndestulătoare între doi frați, așa există o deosebire suficientă între Fiul și Sfântul Duh.

c) Dacă Duhul Sfânt nu purcede și de la Fiul ca și de la Tatăl, atunci Tatăl se deosebește de Fiul într'un mod îndoit, și anume prin aceea că naște pe Fiul și a doua oară că purcede pe Sfântul Duh. Persoanele Sfintei Treimi trebuie să se distingă una de alta numai printr'o singură particularitate, printr'un singur caracter distinctiv, deoarece perfecțiunea Lor constă în maximul unității și minimul diversității³⁶.

Argumentul de mai sus se întoarce împotriva apusenilor, deoarece prin admiterea lui Filioque și Fiul se deosebește prin mai multe însușiri de Duhul Sfânt, și anume, odată că e născut din Tatăl, altădată că purcede împreună cu Tatăl, pe Sfântul Duh; iar în Sfântul Duh se deosebește de Fiul prin aceea că purcede de la Tatăl, purcede și de la Fiul și nu este împreună cu Tatăl principiul Fiului³⁷.

Deci Filioque nu este întemeiat nici din punct de vedere rațional. Învățătura aceasta este o erezie și ca atare nu poate avea loc în corpul doctrinal al creștinismului.

EXPLICAREA FORMULEI διὰ τοῦ Υἱοῦ ȘI TRIMITEREA TEMPORALĂ A SFÂNTULUI DUH

1. Apusenii confundă pe „**prin**” cu „**din**” Fiul. 2. Sfinții Părinți deosebesc pe „**prin**” de „**din**” Fiul. 3. Purcederea Duhului Sfânt și trimiterea lui în lume.

Din cele precedente am văzut că formula apuseană a purcederii Duhului Sfânt de la Tatăl și de la Fiul, sau din Fiul (ἐξ Υἱοῦ) nu este întemeiată nici din punct de vedere revelațional, nici din punct de vedere rațional. Accentuând prea mult asupra lui ἐκ și spunând că Duhul Sfânt purcede din Tatăl și din Fiul, se ajunge la admiterea a două principii în Dumnezeu. Deci se distruge unitatea în Sfânta Treime, ceea ce înseamnă o erezie.

Există însă Sfinții Părinți care folosesc expresia că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl, **prin Fiul** διὰ τοῦ Υἱοῦ sau διὰ τοῦ Υἱοῦ. Formula aceasta o folosesc îndeosebi orientalii.

Care este esențialul ei? Cum se explică ea?

După apuseni, formulele **din Fiul** și **prin Fiul** exprimă una și aceeași idee. Și o formulă și alta arată că Duhul Sfânt purcede din Tatăl și din Fiul. V. Suciu scrie: „Dacă Spiritul Sfânt purcede din Tatăl, prin Fiul, prin urmare El purcede de la Tatăl și de la Fiul ca de la un singur principiu. Căci prepoziția aceasta **prin**, când se pune la vreo lucrare, ea totdeauna înseamnă că lucrul, lângă care se pune, încă are parte la lucrarea aceea, de exemplu când se zice că Dumnezeu guvernează ființele inferioare **prin** cele superioare; ori că artistul îndeplinește ceva **prin** arta sa etc. Așadar, dacă Spiritul Sfânt este de la Tatăl **prin Fiul**, Fiul încă concurge la purcederea Spiritului Sfânt. Ce e drept, El nu concurge în același mod, în care concurge Tatăl, adică, ca principiu neprincipiat al Spiritului

36 Klee, *Dogmatik*, II, 187, cit. la I. Olariu, *Dogmatica*, 218.
37 Klee, *Op. cit.*, 177-178, cit. la I. Olariu, *Dogmatica*, 218.

Sfânt, ci ca principiu principiat”¹. Dacă a existat oarecând o nedumerire în această privință (că **prin** este egal cu **din**), azi, zic romano-catolicii, nu mai există nici una. Chestiunea aceasta a fost lămurită încă în sec. VIII, cu prilejul mărturisirii de credință, a patriarhului **Tarasie** al Constantinopolului, care spunea că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl **prin Fiul**. Expresia **prin Fiul** li s'a părut unor apuseni că este semiariană. Între aceștia se numără și Carol cel Mare. Ei credeau că ea cuprinde ideea că Duhul Sfânt este o creatură adusă la existență de Tatăl **prin Fiul**. Papa Adrian lămurește pe Carol cel Mare și pe cei care erau nedumeriți ca și el, în privința formulei **prin Fiul**, spunând că, după Sfinții Părinți, a purcede de la Tatăl prin Fiul e tot una cu a purcede din Tatăl și din Fiul.

Explicarea aceasta a mulțumit pe apuseni și ei nu au mai văzut, în expresia lui **Tarasie**, nici un fel de deviere de la credință.

Sinodul din Florența, de asemenea, a hotărât că prepozițiile **prin** și **din** au același înțeles². Cu aceasta au consimțit și orientalii, căci iată ce declară patriarhul Constantinopolului, Iosif II (1416-1439), care a participat la numitul sinod: „După ce am auzit pe Sfinții Părinți, atât apuseni cât și răsăriteni, dintre care unii zic că Duhul Sfânt purcede din Tatăl și din Fiul, alții că e din Tatăl prin Fiul, deși expresia aceasta **din Fiul** e tot aceea cu: **prin Fiul**, și **prin Fiul** e tot una cu: **din Fiul**, totuși noi, omițând expresia **din Fiul**, zicem că Spiritul Sfânt purcede din etern și cu substanța Sa **din Tatăl prin Fiul**, ca de la un singur principiu și de la o singură cauză; însemnând aici prepoziția **prin**, cauză în procesiunea Spiritului Sfânt”³. Apusenii spun că recunoscând orientalii formula **prin Fiul**, ei recunosc prin aceasta că Duhul Sfânt purcede din veci și de la sau din Fiul.

Ideea aceasta o repetă toți teologii romano-catolici, până în zilele noastre, căutând să justifice, în mod diferit și referindu-se mai ales la faptul că prepoziția **prin** διὰ și **din** ἐκ sunt întrebuințate în Sfânta Scriptură și de Sfinții Părinți fără deosebire, una în locul celeilalte.

2. Părerea apusenilor e respinsă de ortodocși ca neîntemeiată. E drept că prepoziția διὰ are de multe ori, în Sfânta Scriptură și la Sfinții Părinți aceeași însemnare ca și prepoziția ἐκ. Cea dintâi arată cauza prin care provine ceva, iar a doua cauză primă sau principiu din care provine ceva. Totuși, înțelesul celor două prepoziții nu este totdeauna același. Atât în Sf. Scripturi cât și la Sfinții Părinți se află o mulțime de locuri în care prepoziția διὰ are alt înțeles decât ἐκ. Ea are înțeles temporal și atunci înseamnă: cu, după, deodată cu, de la, încoace, până la, în decursul etc.; sau înțeles cauzal, însemnând: prin, prin lucrarea, în urma, pentru, din cauza cuiva etc.

Prin expresia διὰ τοῦ Υἱοῦ Sfinții Părinți exprimă uneori manifestarea Duhului Sfânt în lume, deci nu purcederea, iar alteori originea lui. Exemplu: în Expunerea credinței lui Grigore Taumaturgul citim că Duhul Sfânt își are existența de la Dumnezeu și s'a manifestat oamenilor **prin Fiul**⁴. Sf. Chiril al Alexandriei scrie: „Provine din Tatăl cel viu, **prin Fiul**” ...provine din Acela după ființă și se dăruiește creaturii **prin Fiul**⁵. În locurile acestea și altele asemănătoare, expresia **prin Fiul** are în mod evident însemnătatea

1 V. Suciu, *Dogmatica specială*, I, 173-174.

2 *Conciliul provincial*, I, Blaj, 1872, p. 5.

3 Cit. la V. Suciu, *Dogmatica specială*, I, 158, nota 2. Vezi și p. 160, notă.

4 P.G. 10, 985.

5 *Contra lui Iulian*, I, 34-35, P.G. 76, 553, 556.

de arătarea Duhului Sfânt în lume, prin Fiul; de trimiterea Lui în lume prin intermediul Fiului. În ele nu se exprimă nicicum că Duhul Sfânt și-ar avea originea sau că și-ar lua ființa de la Fiul; că Tatăl, care este izvorul în Sfânta Treime, și-ar comunica ființa Sa Duhului Sfânt prin Fiul, ca printr'un instrument. Duhul Sfânt își are originea în Tatăl, iar Fiul e numai mijlocitorul prin care se trimite Duhul Sfânt în lume. E drept că dacă se stăruie mai mult asupra prepoziției διὰ ajungem la un fel de triteism sau poate chiar la monarhianism. Ajungem să considerăm pe Tatăl ca Dumnezeu principal, iar pe Fiul ca un instrument de care se folosește Tatăl pentru a trimite pe Duhul Sfânt, sau să considerăm pe Fiul și pe Duhul Sfânt numai ca moduri prin care se manifestă Dumnezeu în lume. Aceste concluzii extreme însă, desigur că nu se pot trage din spusele Sfinților Părinți. Ei vor să spună doar că dacă Duhul Sfânt, care e Dumnezeu adevărat, a venit în lume, această venire e un merit al Fiului. Fiul e cauza pentru care a trimis Tatăl pe Duhul Sfânt. Căci dacă nu ar fi venit Fiul în lume, nu s'ar fi trimis nici Duhul Sfânt. Noi am fi fost lipsiți de Duhul Sfânt.

Dar Sfinții Părinți folosesc expresia διὰ τοῦ Υἱοῦ și când vorbesc despre originea Duhului Sfânt. Cu toate acestea ei nu o iau în sensul de purcedere a Duhului Sfânt și de la Fiul; nu exprimă prin ea ideea că Duhul Sfânt și-ar avea originea în Fiul, că și Fiul ar fi cauza existenței Lui. Deci nu o iau în înțelesul lui ἐκ. Dimpotrivă, în astfel de cazuri ei stabilesc o deosebire între διὰ și ἐκ. Înțeleg cu totul altceva prin διὰ și altceva prin ἐκ. Exemplu: Sf. Grigore de Nyssa scrie că Fiul provine din Tatăl nemijlocit, iar Duhul Sfânt e tot din Tatăl, dar prin Fiul, prin cel nemijlocit. Prin aceste cuvinte el nu vrea să spună că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul, ci arată numai atât că în ordinea Persoanelor divine, Duhul Sfânt urmează nemijlocit **după Fiul**. Deci expresia **prin Fiul = după Fiul**. Este adevărat că Fiul și Duhul Sfânt sunt veșnici și nu există unul înaintea altuia. Între nașterea Fiului și purcederea Duhului Sfânt nu se poate intercala nici un interval de timp. Noi însă, cu mintea noastră mărginită, considerăm pe Fiul înaintea Duhului și de aceea zicem că provine de la Tatăl **după Fiul** sau **prin Fiul**. Sf. Grigorie de Nyssa spune că noi cugetăm pe Tatăl înaintea Fiului, iar prin Fiul și cu Fiul se cunoaște unit și Duhul, acesta nefiind, în ceea ce privește existența Sa, în urma Fiului⁶. Fiind și Duhul Sfânt din ființa Tatălui, dar cugetând noi pe Fiul ca stând la mijloc între Tatăl și Duhul Sfânt, zicem că Duhul Sfânt e unit cu Tatăl **prin Fiul**. Aceasta o spunem, fie că după închipuirea noastră, Tatăl naște mai întâi pe Fiul, fie pentru că Duhul Sfânt este din ființa Tatălui, care ființă este însă și a Fiului⁷.

Unii dintre teologi interpretează expresia **prin Fiul**, în înțeles **cu Fiul, împreună cu Fiul** sau **deodată cu Fiul**. Deci prin Fiul ar vrea să spună că Duhul Sfânt își are existența sau purcede din veci din Tatăl împreună cu Fiul, sau deodată cu Fiul.

Sf. Maxim Mărturisitorul († 662) de asemenea are expresia **prin Fiul**, dar el exclude orice posibilitate de a fi interpretată în sensul apusean. Prilej la precizarea aceasta i-a dat o scrisoare a papei Martin I (649-655), în care se spune că Duhul Sfânt purcede din Tatăl și din Fiul. Expresia din urmă a nemulțumit pe orientali, care vedeau în ea o abatere de la credința tradițională. Maxim, vrând să-i liniștească, scrie într'o epistolă către presbiterul Marin din Cipru, că prin această expresie nu se alterează credința

6 *Contra lui Eunomie*, I, P.G. 4, 361, 369.

7 H. Andrusos, *Dogmatica*, 93.

tradițională, deoarece latinii admitând că Duhul Sfânt purcede din Fiul, „nu fac pe Fiul cauză a Duhului, căci **numai o cauză cunosc** și pentru Fiul și pentru Duhul Sfânt, pe Tatăl, a unuia prin naștere, a celuilalt prin purcedere; ci aceasta o spun ca să arate că Duhul Sfânt **provine prin Acela** și să indice astfel unitatea și identitatea Ființei”⁸. Așadar, el dă acelei expresii o interpretare ce exclude ideea de Filioque.

Sf. Ioan Damaschin repetă de mai multe ori expresia că Duhul Sfânt purcede din Tatăl, prin Fiul. El scrie că Duhul Sfânt „s'a făcut cunoscut și se dă nouă prin Fiul... Fiul și Sfântul Duh sunt din Tatăl, după cum raza și lumina sunt din soare. Soarele este izvorul razei și al luminii. Prin rază ni se dă lumina și ea este aceea care ne luminează și cu care ne împărtășim”⁹. „Sfântul Duh nu este Fiul al Tatălui, ci Duh al Tatălui, pentru că purcede din Tatăl... și Duh al Fiului, nu în sensul că este din El, ci în sensul că este purces din Tatăl prin El. Căci numai Tatăl este cauza”¹⁰. Deci, după cum se vede, Sf. Ioan Damaschin nu numai că nu exprimă prin cuvintele **prin Fiul** ideea purcederii Duhului Sfânt și de la Fiul, ci dimpotrivă, el înlătură orice posibilitate de a fi în înțelese în acel sens, spunând că numai Tatăl este cauza Duhului Sfânt, iar Fiul nu are nici un rol în purcederea Acestuia.

Așadar, prin formula διὰ τοῦ Υἱοῦ Sfinții Părinți nu vor să exprime nicicum purcederea Sfântului Duh și de la Fiul, ci ei exprimă prin ea sau **arătarea Duhului Sfânt în lume prin Fiul**, sau ideea că în ordinea Persoanelor divine (după cugetarea noastră) Duhul Sfânt urmează **după Fiul**, sau că El își are existența din veci, din Tatăl, **împreună cu**, sau **deodată cu Fiul**, sau se indică prin ea **unitatea ființei** Duhului Sfânt cu Fiul etc.

3. De purcedere trebuie deosebită **trimiterea temporală** a Duhului Sfânt. Trimiterea are caracter temporal, iar purcederea are caracter veșnic. Trimiterea e așa zicând posterioară purcederii. Cel ce purcede își primește ființa de la Acela de la care purcede, iar Cel ce se trimite își are deja ființa, El există, și numai I se încredințează o misiune oarecare. Duhul Sfânt nu se trimite în lume după dumnezeirea Sa, pe care o are din veci, ci se trimite pentru a face simțită această Dumnezeire într'un mod concret. Duhului Sfânt I se încredințează misiunea de a continua opera Fiului. Fiul întrupându-se a venit în lume cu o misiune. Această misiune fiind spre binele omenirii, trebuie continuată și desăvârșită. Trebuie continuată până la sfârșitul veacurilor. Această misiune I s'a încredințat Duhului Sfânt. Dacă nu venea în lume Fiul, nu venea nici Duhul Sfânt. Drept aceea putem spune că venirea Fiului în lume e cauza venirii Duhului Sfânt, sau că Fiul e cauza Duhului Sfânt, întrucât activitatea unuia e o consecință a activității celuilalt și între activitatea unuia și a altuia există un interval de timp. Activitatea sfințitoare a Duhului Sfânt începe de când Acesta a fost trimis de Fiul (In 15, 26; 16, 7), adică de la Cincizecime. Iar azi efectele acestei trimiteri se împărtășesc omenirii prin Sfintele Taine.

Duhul Sfânt se trimite în lume de Fiul, dar la această trimitere participă și Tatăl, întrucât trimiterea e o activitate externă și ca atare ea aparține Ființei divine și e comună Persoanelor. Duhul Sfânt fiind trimis în lume de Fiul, e trimis și de Tatăl, după cum și Fiul e trimis în lume nu numai de Tatăl ci și de Duhul Sfânt. Dacă spunem că Fiul e trimis de Tatăl și de Duhul Sfânt, pentru a arăta că la mântuirea oamenilor participă și Tatăl și

8 *Epistola către presb. Marin din Cipru*, P.G. 91, 136.

9 *Dogmatica*, I, 8, trad. rom., p. 34; vezi și p. 28.

10 *Dogmatica*, I, 12, trad. rom., 45.

Duhul Sfânt, putem spune și aceea că Duhul Sfânt e trimis în lume de Fiul și de Tatăl, pentru a arăta că Fiul și Tatăl participă la sfințirea oamenilor. Pentru a arăta că activitatea externă a lui Dumnezeu este o activitate a întregii Sfinte Treimi. De altfel, despre trimiterea Sfântului Duh în lume și de către Tatăl, vorbește Însuși Domnul, când zice: „*Duhul cel Sfânt pe care-L va trimite Tatăl întru numele Meu...*” (In 14, 26)¹¹.

Cu toate acestea, când vorbim despre trimiterea Duhului Sfânt, spunem în mod obișnuit că El e trimis de Fiul, pentru a evidenția că El a fost trimis prin mijlocirea, din cauza, pentru meritele Fiului și după ce Fiul s'a înălțat la cer.

NOUA ATITUDINE A UNOR TEOLOGI RUȘI CU PRIVIRE LA ADAOSUL „FILIOQUE”

1. Discuțiile de la conferința unionistă de la Bonn și ecourile lor în teologia ortodoxă. 2. Părerea lui Vasile Bolotov. 3. Părerea lui P. Svetlov. 4. Părerile Comisiei sinodale ruse. 5. Părerile lui S. Bulgakov. 6. Concluzii.

Sosită de cei o mie de ani de polemică aproape sterilă, Teologia pravoslavnică Rusii, cea mai strălucitoare dintre teologiile țărilor ortodoxe din veacul trecut, s'a îndreptat spre alte limanuri, căutând o ieșire din impasul în care a ajuns. Căci cele două emisfere ale lumii creștine își apără cu o îndârjire din ce în ce mai mare pozițiile moștenite.

1. Conferința unionistă cu vechii catolici, care a avut loc la Bonn, a prilejuit, într'adevăr, o punere sub o față nouă, a problematicei dogmei purcederii Sfântului Duh, precum și o adevărată avalanșă de studii asupra ei, în spirit irenic, în care două nuanțe se înfruntă, totuși, cu îndârjire: aceea susținută de partizanii fără rezerve, a formulei tradiționale, pe care Biserica o apără de la Fotie și, – alături de ea, dacă nu împotriva ei – alta, care cere revizuirea întregii problematice, pe temeiul poziției ambigue a scrierilor Sfinților Părinți în această problemă.

În urma discuțiilor avute la Bonn între 14-16 sept. 1874 și 10-16 august 1875, s'au stabilit, ca formulă ce trebuia primită de vechii catolici, 6 propoziții care se pot întemeia pe Dogmatica damasciană; în ea se primește *διὰ* (art. 3), Fiul fiind socotit ca mijlocitorul între celelalte două Persoane, iar Duhul, ca legătură de iubire între Tatăl și Fiul. Se precizează că Duhul Sfânt este al Fiului și nu din Fiul, precum e din Tatăl – ca „Duh declarativ” al Cuvântului. Aceste propoziții fiind înțelese de vechii catolici altfel decât de ortodocși, nu s'a ajuns la nici un rezultat¹. De aceea, discuțiile au fost reluate de ruși și de vechii catolici în 1892. Dacă discuțiile n'au atins nici de astădată scopul urmărit, ele

11 Cf. Sf. Ambrozie, *De spiritu Sancto*, III, 1, P.L. 16, 811.

1 Martin Jugie, *Theologia Dogmatica christianorum orientalium, ab Ecclesia catholica dissidentium*, Paris, 1933, vol. II, pp. 449-450.

au avut, însă, repercursiuni neprevăzute, dar solicitate de Sinodul Bisericii rusești: cei mai de seamă dintre teologii răsăriteni contemporani lor s'au rostit din nou asupra dogmei.

2. **Vasile Bolotov**² publică în 1892, anonim, în „*Revue internationale de Theologie*”, 27 de teze despre purcederea Sfântului Duh, în nemțește³. În calitate de secretar al comisiei însărcinate să dea un răspuns vechilor-catolici, el înaintează subcomisiei însărcinate cu referatul asupra lui „*Filioque*”, patru documente: a) Un referat asupra vechilor-catolici, din 22 ian. 1895; b) Teze asupra lui „*Filioque*”; c) Epistola către Antonie, arhiepiscopul Finiei; d) Disertația despre însemnătatea ordinei Persoanelor Prea Sfinte Treimi, după concepția Părinților răsăriteni – toate, afară de „*Tezele*”, publicate abia în 1913 de A. Briliantov.

Iată un rezumat al lor⁴: „Dogmei” aparține învățătura despre purcederea din Tatăl și despre consubstanțialitatea Persoanelor. Formula *διὰ τοῦ Υἱοῦ* e un „teologumen” de mare autoritate, ca aflându-se în scrierile patristice (mai, ales la Sf. Ioan Damaschin) ca și în epistola Sf. Tarasie, aprobată de sinodul VII⁵. Ea arată însemnătatea lucrării veșnice și a legăturilor veșnice ale Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul, consubstanțialitatea și mai ales ordinea Persoanelor⁶. Deci această ordine este cu adevărat intimă, immanentă și veșnică⁷. Deci nu are caracter cronologic, ci unul logic.

Fiul nu e nici principiu, nici cauză, nici împreună-cauzator (*συναίτιος*), al existenței Duhului Sfânt, ci **conditio sine qua non**, așa încât Duhul să nu purceadă decât după nașterea Fiului, după cum suflarea pucește prin voce... *Διὰ τοῦ Υἱοῦ* înseamnă purcederea, purcederea Duhului privită în actul prim, sau în devenire, în actualitate exprimându-se însă prin formula: purcede din Tatăl și se odihnește în Fiul. Totuși, mărturisește că excluderea nuanței de cauzalitate din formula *διὰ* nu se poate dovedi cu mărturii patristice pozitive, ci numai negative⁸.

De asemenea, în formula *ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται*, Bolotov vedea un teologumen, căci nici un sinod – afirmă el n'a consfințit-o, spre deosebire de formula *διὰ τοῦ Υἱοῦ*. În sprijinul tezei sale, Bolotov aduce mărturia Mărturisirii lui Petru Movilă, pe aceea a lui Dositei, a Catehismului lui Filaret, a Dogmaticii lui Macarie și a Mărturisirii credinței de la hirotonia arhierască.

Formula *ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς* nu trebuie să fie înțeleasă cu excluderea formulei *διὰ τοῦ Υἱοῦ* care completează astfel: *διὸ Υἱοῦ δε πρόεισιν*⁹.

Filioque nu are același sens cu *διὰ τοῦ Υἱοῦ* deoarece introduce ideea unei purcederi active de către Fiul; nefiind însă aprobată de un sinod ecumenic, cu un teologumen, de o însemnătate mai mică decât a aceluia; totuși „*Filioque*” a primit autoritatea Fer. Augustin.

De altfel, nu poate fi socotit drept un **impedimentum dirrimens** al comuniunii dintre Biserici¹⁰.

2 Profesor de Istoria Bisericii universale la Universitatea din Petersburg.

3 Vasile Bolotov, *Thesen über das „Filioque”, von einem russischen Theologen*.

4 După M. Jugie, *Op. cit.*, pp. 462-467.

5 Idem, *ibidem*, pp. 460-462.

6 Tezele 2-5, pp. 63-68; apud idem, *ibidem*, pp. 462-463.

7 Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Epistola LII*, Migne, P.G. XXXII, col. 396; *ibidem*, p. 463.

8 Tezele 6 și 8 etc., *ibidem*, p. 464.

9 Teza 7, *ibidem*, pp. 465-466.

10 Tezele 9-27, etc., *ibidem*, p. 466.

În „referatul” său, Bolotov face o critică a scrierii lui Fotie „Despre mistagogia Sfântului Duh”, pe care o socotește insuficient documentată: Filioque nu e o erezie, iar ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς nu e o dogmă universal recunoscută; de asemenea, διὰ τοῦ Υἱοῦ e trecută sub tăcere.

Cât despre adaosul „Filioque”, el nu e interzis, după Bolotov, de sinodul efesin, care nu vorbește despre simbolul constantinopolitan, și despre cel niceean. Critica, pe care o face Fer. Teodoret Sf. Chiril Alexandrinul, se referă la erezia macedoniană, când scrie că Duhul Sfânt n’are existența **din** sau **prin** Fiul: ὡς ἔξ Υἱοῦ, ἢ δι’ Υἱοῦ τῆν ὑπαρξιν ἔχον.

De asemenea e greșită informația celor care cred că papa Leon al III-lea n’a ținut învățătura „Filioque”¹¹.

A. L. Katansky luă apărarea lui Bolotov arătând că în „Filioque” e vorba depre anterioritatea logică, care nu implică pe cea cronologică. A. Th. Gussev, profesor la Academia din Kazan, a atacat viguros pe Bolotov și pe Kireev, pentru învățaura expusă mai sus, în 50 de teze. Kerensky ia o atitudine intermediară, primind numai câteva dintre tezele lui Bolotov. Împotriva lui și a lui Gussev au scris A. Kireev, P. Svetlov și Bolotov.¹²

3. Protoiereul P. Svetlov, profesor la Universitatea imperială Sf. Vladimir din Kiev a exprimat violent un punct de vedere asemănător¹³. El socotește că „e o rușine pentru Teologia rusă să continue a considera „Filioque” ca o erezie, după ce, în urma discuțiilor între ambele părți, în legătură cu chestiunea vechilor-catolici, s’a evidențiat clar faptul existenței acestei învățături ca o părere blagoceastă teologică, la mai mulți Părinți și Învățători ai Bisericii, atât din Apus cât și din Orient, ca: Tertulian, Atanasie cel Mare, Fer. Augustin, Epifanie din Cipru, Ambrozio din Mediolan, Grigore de Nyssa, Chiril Alexandrinul și Ioan Damaschin”. Dacă e drept că prin adaosul „Filioque” s’a călcat hotărârea de a nu se atinge simbolul interzicându-se modificarea lui, și dacă e drept că s’a ridicat la rangul de dogmă o părere particulară, e tot atât de drept că despărțirea Bisericilor nu s’a produs din cauza lui „Filioque”. Acest adaos a existat cu mult înainte de despărțirea Bisericilor, iar în Biserica spaniolă a fost introdus chiar în veacul al VI-lea. Adevărata pricină a despărțirii Bisericilor a fost cearta pentru pretenția de supremație a papei.

De asemenea, nu se poate socoti „Filioque” drept semnal pentru ruperea legăturilor frățești între Răsărit și Apus. Istoria arată că nu s’a intenționat acest lucru și că la sinodul de la Toledo s’a folosit un simbol care are vreo 12 modificări față de cel niceo-constantinopolitan. (Observăm în treacăt că, dacă formula διὰ τοῦ Υἱοῦ este atestată de unii Sfinți Părinți, „Filioque” nu e deloc atestată de cei indicați mai sus de eruditul profesor, deci nu poate fi „o părere blagoceastă teologică”; despre rest, vom face observațiile cuvenite la urmă).

4. **Comisia sinodală rusă**, constituită pentru examinarea chestiunii vechilor-catolici a dat trei răspunsuri: în al II-lea articol din primul răspuns (23 febr. 1893), se respinge ideea a două principii în purcedere. În al III-lea articol se recomandă teologilor studierea expresiilor patristice ἐκ τοῦ Πατρὸς δι’ Υἱοῦ φανεροῦται, ἢ ἐκλάμπει, ἢ πρόεισιν, ἢ

11 M. Jugie, *ibidem*, pp. 468-471.

12 *Ibidem*, pp. 468-471.

13 Prot. P. Svetlov, *Învățătura creștină în expunere apologetică*, cit. supra, vol. I, pp. 173-174.

ἐχπορεύεται, spre a decide dacă ele se referă la trimiterea temporală, sau chiar și la viața veșnică a Dumnezeirii¹⁴.

În al II-lea răspuns se cere din nou teologilor să precizeze dacă formula διὰ τοῦ Υἱοῦ nu se referă la „înainte-hotărârea creării lumii și împărțirea mântuirii cu participarea celor trei Persoane ale Treimii”...

În al III-lea răspuns, adresat de astădată vechilor-catolici (6-4 iulie 1907), se arată că însemnătatea lui e aceea de condiție¹⁵. „Filioque nu mai e privit aici ca un „teologumen”, ci ca un „philosophumenon”, datorat înrăuririi lui Augustin, spre deosebire de formula διὰ τοῦ Υἱοῦ care e un teologumen ecumenic pentru Răsăritul ortodox (art. XVI p. „Filioque”); deci acesta nu e un „impedimentum dirrimens”, iar ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς e un teologumen după διὰ τοῦ Υἱοῦ: punctul de vedere al lui Bolotov a triumfat în acest răspuns. Leporsky și Ioan de Kronstadt au acceptat un punct de vedere aproape romano-catolic¹⁶.

5. **Protopresbiterul Sergiu Bulgakov** tratează problema purcederii Duhului Sfânt, în extenso, în peste 50 de pagini dense din cartea sa **Paracletul**.

El începe studiul său cu constatarea unei deformări a gândirii dogmatice în privința Pnevmatologiei. Ea constă dintr’o logomahie sterilă pe o problemă falsă, catolico-scolastică. Această metodă înseamnă o biruință a romano-catolicismului mai mare decât dezlegarea problemei însăși. De aceea, reconsiderarea problematicii însăși, se impune (p. 87)¹⁷.

Capitolul purcederii Duhului nu se pune pentru Părinți; ea e o taină de negrăit și inaccesibilă. Iar introducerea lui „Filioque” s’a făcut pentru a se salva unitatea în Treime și consubstanțialitatea Persoanei a II-a cu celelalte (p. 88-89). Expresia διὰ τοῦ Υἱοῦ e cea mai proprie pnevmatologiei răsăritene, deși au circulat și altele, spre a defini raportul Fiului cu Duhul Sfânt („cu Fiul și prin Fiul”, „nemijlocit și prin mijlocirea Fiului” etc.), cea mai generală; prin introducerea ei în Dogmatica Sf. Ioan Damaschin, ea a primit o consacrare definitivă, dar n’are, în general, nici o legătură cu „Filioque” latin (pp. 89-90).

Teologia apuseană a luat ca punct de plecare unicitatea naturii în care apar trei ipostase per relationes ad invicem; iar această natură unică e asimilată Tatălui, potrivit părerii lui Tertulian, pe care o aflăm exprimată și de Fer. Augustin¹⁸: „principiu asemănător, dar nu identic cu cel răsăritean, al monarhiei Tatălui” (p. 95). Persoanele fiind relații, cele două sunt unite prin iubirea de a treia, Duhul Sfânt. Medievalii vorbesc despre prima cauză, despre purcederea ex ambobus făcând deosebirea între „de Patre principaliter” și „De Filio” – „principium de principio”; sinodul de la Florența arată că în purcedere e vorba despre „ab uno principio et unica spiratione”; iar teologii apuseeni, mai apropiați de noi, folosesc formulele „principium imprincipiatum” și „principium principiatum” (ibidem, p. 95-97), prima referindu-se la Tatăl, a doua la Fiul.

Cele două tipuri de interpretare a purcederii – răsăritean și apusean –, au existat paralel și s’au ignorat; iar când s’au descoperit, au intrat în conflict (vezi conflictul dintre

14 M. Jugie, *op. cit.*, p. 474.

15 Art. 3, apud M. Jugie, *ibidem*, p. 476.

16 *Ibidem*, pp. 479-481.

17 Prot. S. Bulgakov, **Le Paraclet**, traducere din rusește de C. Andronicov, Paris, 1946, pp. 87-143.

18 Fericitul Augustin, **De Trinitate**, IV, 20, 229, Migne, P.L. XLII, col. 908: „Totius Divinitas vel similis dicitur Deitatis principium Pater est”.

Papa Martin și Sf. Maxim, cu scrisoarea lui către Marin al Ciprului; după el, Sf. Chiril cu Fer. Teodoret) (ibidem, p. 99).

În veacul al IX-lea, progresul normal spre maturizarea dogmei e oprit de cearta pentru întâietatea jurisdicțională sub diferitele ei aspecte istorice... Mai mult, papa face din „Filioque” o „dogmă” obligatorie, introducându-l chiar în simbol (p. 100-101).

Formula lui Fotie reprezintă o biruință a spiritului scolastic, fără luptă: e tot „Filioque” latin, cu semnul de „mai puțin”, deci un „anti-Filioque”. Într’adevăr, el înțelegea purcederea ca o problemă a cauzalității, deci ca și latinii; ca și ei, el pleacă de la cauză: trebuie una singură (p. 103). Urmarea a fost deformarea problematicii; totul s’a redus la argumentarea pro sau contra, cu citații patristice (p. 106). Sinoadele de la Lyon și din Ferrara-Florența desăvârșesc răul, ambele părți ale lumii creștine disputând asupra originii, cea ὡραφξίς și nu se deosebeau decât asupra numirii acelor izvoare: o cauză unică sau una dublă (p. 109).

Formula διὰ rău folosită de sinoadele unioniste ca puncte de trecere de la un punct de vedere la celălalt, a rămas un cadru gol, umplut de fiecare cu ce a vrut, scrie Bulgakov. În fond însă, cele două partide au rămas pe ireductibilele puncte de plecare; iar schismaticii s’au socotit, reciproc, eretici (p. 115).

Bulgakov se ridică împotriva relațiilor de origine, opuse: persoanele nu pot fi aceste relații. Subiectul oricăror persoane (și al celor omenești ca și al celor dumnezeiești) e spiritul. În ce privește Persoanele Sfintei Treimi, e unul și întreit în același timp. Deci trei ipostase și toate la fel, fără origine și în raport cu ființa Lor, tot fără origine, necunoscând producerea uneia în alta. Și, deci, teologia producerilor ipostatice e defectuoasă: „Filioque e fără teme”. Căci paternitatea, filiația, purcederea, nu privesc originea, ci arată relații concrete între ipostase egal de veșnice (p. 122).

Ca punct de plecare al **Concluziilor generale** privitoare la διὰ τοῦ Υἱοῦ și „Filioque” (pp. 123-143), el arată sterilitatea controverselor: problema se află ca și în momentul apariției ei, plus o bibliotecă de citații și de interpretări. „Filioque” a devenit simbolul absolutismului papal sau al tăgăduirii lui.

Într’adevăr, nu se poate arăta care e semnificația vie a acestei divergențe, unde și prin ce dovedește ea năzuința la punerea în lumină a unui capitol teologic de interes practic: asupra trimiterii Duhului Sfânt, asupra darurilor Lui, asupra misterelor Lui, sau asupra harului... (pp. 123-124). „Filioque” s’a născut dintr’un exces de „hristocentrism” al Bisericii apusene; el duce la un dezechilibru dogmatic și practic în concepția despre a doua și a treia ipostasă (p. 125).

Purcederea Duhului Sfânt e socotită ca o producere – ca și nașterea Fiului: **duae productiones, duae processiones**. Iar această producere e socotită ca αἰτία, cauza, ἀρχή, principium. E aici o enigmă, căci toate Persoanele sunt fără de cauză, fără principiu (contrariu expresiilor patristice: Tatăl e ἀνατιτάς, dar αἰτία celorlalte Persoane, care sunt αἰτιάτοι: așa învață, de pildă, Sf. Vasile și alții, după el, printre care și Sf. Ioan Damaschin). E drept că la Sfinții Părinți această formulă are sens mai mult descriptiv (la care se mai adaugă și: ρίζα, πηγὴ, ἀρχή). De altfel, noțiunea de cauză e cu totul alta, începând de la Kant și, în **Capetele Filozofice** ale Sf. Ioan Damaschin e absentă orice învățătură asupra cauzei. Părinții afirmă monarhia Tatălui, epigonii au pus accentul pe cauză: Fotie pune alternativa: două cauze sau una singură (p. 128).

Greșeala inițială este aceea că se înțelege natura ca un fond comun al Ipostaselor, ca o coproprietate a lor – deci separată de ele. În realitate natura aparține tot atât de bine

Sfintei Treimi în întregimea ei cât și fiecareia dintre Ipostase: antinomia identității distinctului și a distincției identicului (p. 133). Natura triunică a Treimii consubstanțiale e identică cu a fiecărei ipostase „într’un chip model” (p. 134).

Sfântul Duh e legătura de iubire a celorlalte două ipostase; triumfiul e simbolul desăvârșit al Sfintei Treimi, prin punctele sale (nu prin linii, ca în „Filioque”, p. 135).

Nu există dogmă care să precizeze purcederea Duhului Sfânt și deci nu poate fi vorba de o erezie asupra acestui capitol, ca și în cazul hristologiei înainte de Niceea. „Ideea generală și fundamentală a dogmei asupra Duhului Sfânt și asupra „purcederii” Sale e că relația Sa cu Tatăl e determinată după principiul „monarhiei Tatălui”; Sfântul Duh se referă la El ca acela care revelează față de cel ce se revelează și, în afară de aceasta, ca Acela care corevelează (cu Fiul) pe Tatăl” (p. 139). De aceea, toate teologumele pot fi primite: „Filioque” ca și ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς. Stadiul de azi al Pnevmatologiei nu îngăduie formularea acestei dogme și ea nu poate constitui un **impedimentum dirrimens**: diferitele formule amintite sunt numai opinii teologice și, prin practica liturgică, cele două principale διὰ și „que”, au dobândit drept de cetățenie în Biserica creștină.

Subiectul în această imagine treimică a iubirii e Tatăl, pe care se orientează ipostasurile...; celelalte Persoane se unesc cu imaginea bi-unică a acestei descoperiri părintești și reprezintă diada, în care o Persoană e nedespărțită de cealaltă. În acest fel, Ființa fiecăreia e în relație cu Tatăl, care se autorevelează prin Ea și cu celaltă Persoană: de aceea, la **Filioque** se poate adăuga și a **Patre Spirituque**. Textele nou-testamentare (In 16, 13; Ga 4, 6; Rm 8, 9), ca și numele lui Hristos ne arată legătura strânsă între a doua și a treia Persoană (cf. Is 61, 1; Lc 4, 18).

6. Părerile ilustrilor teologi citați izvorăsc dintr’o simțire adâncă creștină de iubire față de cei care au primit un punct de vedere străin de al Bisericii noastre și sunt în afara ei.

Să iubim pe cei care au greșit, nădăjduind îndreptarea lor; dar să ne ferim de greșeala lor, mai ales când Biserica întreagă a osândit-o. Aceasta e realitatea cu privire la „Filioque”.

În entuziasmul care a cuprins pe unii dintre participanții la Conferința unionistă de la Bonn s’a mers câteodată prea departe, așa cum a făcut, după aceea, un Svetlov, care declară: „Deosebirea între confesiunile creștine, chiar cele dogmatice, sunt neesențiale și exagerate. Erezia Bisericilor apusene nu este dovedită și nici nu poate fi dovedită”.

Greșeala inițială este insuficiența informației istorice, sau neglijarea ei față de însemnătatea unirii Bisericilor. Căci Biserica ortodoxă a reacționat, de la început, în trecut, ca un organism viu care taie de la ea mădularul bolnav, ca să nu se cangreneze întreg organismul. Așa a procedat fără zăbavă la primul contact cu erezia, care a și provocat incidentul cunoscut, de la Locurile Sfinte, prin anul 808. Din acel moment, erezia apuseană n’a fost nici uitată, nici iertată. Biserica ortodoxă și-a formulat astfel atitudinea:

„Purcederea e la Tatăl” este o dogmă, fiind expusă de simbolul formulat de două sinoade ecumenice și primită fără rezerve de toată lumea creștină, pe temeiul celor două izvoare ale Revelației dumnezeiești.

Διὰ τοῦ Υἱοῦ e un teologumen, fiind primit de unii dintre Sfinții Părinți.

Cât despre „Filioque”, este o erezie, deoarece nu-și are teme nici în Sfânta Scriptură, nici în Sfânta Tradiție.

Cei ce nu mărturisesc adevărata credință nu pot avea împărtășire și binecuvântare cu noi.

Aceasta se poate spune, în esență, despre părerile noi ale ilustrilor teologi ruși.

Sinodul al III-lea ecumenic a spus aceasta răspicat acum mai bine de un mileniu și jumătate.

Cât despre unele afirmații ca aceea că papa Leon al III-lea ar fi ținut și el „Filioque”, se cunoaște informația lui Atanasie Bibliotecarul, contrarie ei. De altfel, chiar așa fiind, situația ar rămâne neschimbată; învățătura Bisericii lui Hristos nu e în funcție de oameni, ci de Revelația dumnezeiască.

ACȚIUNEA CREATOARE ȘI PRONIATOARE A LUI DUMNEZEU

Considerații generale 1. Creația. 2. Creația din nimic. 3. Creația în timp. 4. Lumea, opera Sfintei Treimi. 5. Dumnezeu a creat lumea prin Cuvântul Său. 6. Materia și scopul creației. 7. Dumnezeu a creat lumea bună.

Am tratat în cele de până aici despre Dumnezeu unul în ființă și întreit în persoane. Deci, despre Dumnezeu în Sine. În cele expuse am arătat, între altele, că Dumnezeu este iubire (1 In 4, 8). De aici rezultă că noi nu putem cugeta pe Dumnezeu ca având o viață izolată; ca trăind numai în Sine. Iubirea fiind comunitară, se cere activată cât mai mult. Acest lucru îl vedem noi, în mod clar, la Dumnezeu, care își activează iubirea Sa nu numai în comuniunea treimică, ci a hotărât, din veci, să o reverse și asupra altora. Iar pentru a avea asupra cui s'o reverse, El a hotărât, din veci, crearea lumii. Astfel crearea este prima manifestare în afară a iubirii divine. Este prima acțiune externă a lui Dumnezeu și premisa tuturor celorlalte acțiuni ale Divinității.

Dacă dogma Sfintei Treimi ne duce la ideea de iubire a lui Dumnezeu, crearea lumii ne arată atât iubirea cât și atotputernicia Lui. Știind că Dumnezeu este iubire, avem încredere că El își manifestă iubirea față de noi; iar știind că e atotputernic știm că avem un ocrotitor care ne poate mântui din robia păcatului. În felul acesta, doctrina despre crearea lumii, care la prima vedere e ceva teoretic, ceva filozofic, se încadrează perfect în Dogmatică, unde constituie o piesă principală a doctrinei generale despre mântuire.

Creația poate fi privită din două puncte de vedere: subiectiv și obiectiv, sau ca activitate creatoare și ca rezultat al acestei activități. De aceea, în acest capitol, vom vorbi mai întâi despre acțiunea creatoare și proniatoare a lui Dumnezeu, iar apoi despre creaturi.

1. **Creația.** Originea lumii este o problemă ce a preocupat omenirea de totdeauna. Acestei probleme i s'au dat, atât în trecut cât și azi, diferite soluții.

După unii, lumea e creată de Dumnezeu, dar nu din nimic, ci dintr'o materie eternă ca și El. Dumnezeu n'a avut, deci, la crearea lumii decât rolul de arhitect. Concepția aceasta punând la originea lumii două principii: Dumnezeu și materia se numește dualism. Ea a fost profesată de adepții religiei lui Zoroastru (parsism), Platon, gnostici etc.

Alții învăță că lumea este o emanație din Dumnezeu. Așadar, ea este substanță divină și ca atare este identică cu Dumnezeu. Această concepție se numește panteistă. Ea

e profesată de brahmani și de filozofii panteiști (ca de exemplu Giordano Bruno, Spinoza, Hegel ș.a.).

După alții, lumea este rezultatul diferitelor combinații ale atomilor. Ca materie ea e veșnică, dar ca formă e produsul unei lungi evoluții. Ea, așa zicând, s'a făcut singură. Această concepție se numește materialistă sau atomistă, și e profesată de materialiști.

Toate părerile de mai sus nimicesc credința în Dumnezeu, fie prin aceea că îi neagă direct existența (materialismul), fie că îl prezintă ca pe o realitate neputincioasă (panteismul și dualismul). După panteism, Dumnezeu apare ca o realitate impersonală; după dualism, El e o ființă personală, dar limitată, căci nu numai El este etern ci și materia, care e independentă de El. Părerile amintite mai sus au fost împărtășite, în diferite forme, și de unii eretici creștini. Astfel: Simon Magul și Menandru (sec. I), Vasilid (sec. II) ș.a. învățau că substanța lumii este eternă, iar lumea actuală a fost formată, din acea substanță, de către îngeri. Maniheii (sec. III) și priscilienii (sec IV) învățau că lumea e opera diavolului. De aceea ziceau că lumea este rea. Această învățătură o au și paulicienii (sec. VII) și bogomilii (sec. XI). Origen zicea că lumea e creată de Dumnezeu, dar nu în mod liber și în timp, ci din veci. Dumnezeu fiind atotputernic, El a și trebuit să creeze lumea, de când e atotputernic. Și cum e atotputernic din veci, tot din veci a trebuit să și creeze lumea. Astfel, lumea este eternă ca și Dumnezeu.

Împotriva rătăcirilor de mai sus și a altora asemănătoare, Biserica învață că lumea e opera lui Dumnezeu, creată nu dintr'o materie existentă din veci, sau coeternă cu Dumnezeu, ci din nimic. Aceasta înseamnă că Dumnezeu Însuși a creat substanța lumii și din această substanță a creat apoi lumea. Dumnezeu a creat lumea nu dintr'o necesitate internă sau externă, ci în mod liber, în timp, sau mai bine zis deodată cu timpul și nu din eternitate. Aceste, adevăruri urmează să le dezvoltăm în cele următoare.

2. **Dumnezeu a creat lumea din nimic.** Prin cuvântul lume (univers), înțelegem tot ceea ce există afară de Dumnezeu. Prin creare înțelegem aducerea unui lucru din inexistență la existență. Deci, când zicem că Dumnezeu a creat lumea din nimic, înțelegem că: a) autorul lumii e Dumnezeu, că lumea nu există de la sine, din veci, și că nu s'a născut printr'o întâmplare oarbă, și b) Dumnezeu a produs lumea nu din ființa Sa, nici dintr'o materie existentă din veci, ci a adus-o la existență din totală neexistență.

a) Adevărul că **lumea e creată de Dumnezeu** e mărturisit de Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. În Sfânta Scriptură citim: „*La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul*” (Fc 1, 1). „*Dumnezeu... a făcut lumea aceasta și toate cele ce sunt într'însă*” (FA 17, 24). Acest adevăr e confirmat de nenumărate mărturii ale Sfintei Tradiții. **Simbolul niceo-constantinopolitan** ne învață să credem „într'Unul Dumnezeu, Tatăl atotțiitorul, făcătorul cerului și al pământului, văzutele tuturor și nevăzutele”. Sfinții Părinți vorbesc despre crearea de către Dumnezeu, fie direct, fie indirect, prin combaterea ereticilor care învățau că lumea nu e opera lui Dumnezeu. Sf. Irineu, de exemplu, referindu-se la ereticii care spuneau că lumea e creată de îngeri, sau de alte puteri inferioare lui Dumnezeu, scrie: „Dumnezeu a creat lumea nu prin îngeri, sau prin oarecare puteri deosebite, căci Dumnezeul a toate nu are lipsă de nimic, putând El face toate prin Cuvântul și prin Spiritul Său”¹. Sf. Ioan Damaschin scrie: „Toți care spun că îngerii sunt creatorii unei

¹ *Contra ereziilor*, I, 22, P.G. 7, 669.

ființe, aceștia sunt gura tatălui lor, diavolul. Căci îngerii, fiind creaturi, nu sunt creatori. Făcătorul, Proniatorul și Fiitorul tuturor este Dumnezeu, singurul nezidit, cel lăudat și slăvit în Tatăl și în Fiul și în Sfântul Duh². Față de cei ce spuneau că lumea se datorește unei întâmplări oarbe, Sfinții Părinți observă că întâmplarea nu poate crea armonie, așa cum vedem că există în lume. Ori, dacă există armonie, trebuie să existe și o inteligență care a creat-o. Iar aceasta e Dumnezeu.

Se înțelege că cele spuse de Sfânta Scriptură și de Sfânta Tradiție, că lumea e creată de Dumnezeu, nu pot fi dovedite științific. Adam a cunoscut creația din Revelație și tot la fel o cunoaștem și noi. Ceea ce înseamnă că creația e obiect de credință.

b) Dumnezeu a creat lumea din nimic, adică a adus-o la existență din totală neexistență, din neant. El nu a format-o dintr'o materie existentă din eternitate, în afară de El (cum spun dualiștii), ci a produs-o, atât după substanță, cât și după formă, din nimic. Dacă Dumnezeu a creat lumea din nimic, atunci între El și lume există o deosebire esențială.

Cuvântul nimic nu trebuie înțeles ca un principiu, ca o cauză materială din care ar fi făcut Dumnezeu lumea, ci numai ca o noțiune prin care se explică lipsa oricărei realități (neantul), și că Dumnezeu nu a avut nevoie de ceva, nu s'a folosit de vreun ajutor la crearea lumii, nu a făcut-o din vreo substanță existentă din veci, nici din ființa Sa.

Dumnezeu fiind atotputernic, a putut crea lumea din nimic, adică a putut-o aduce la existență din ceea ce pentru noi este inexistentă. Adevărul acesta poate fi, întrucâtva, lămurit, prin analogia cu creațiile spiritului omenesc. Se știe că omul poate descătușa energia din elementele lumii, descătușare ce e un fel de creare. El poate aduce la existență lumina electrică din ceea ce nu e lumină. Deci, așa zicând, poate crea ceva luminos din ceea ce pentru simțul comun nu e luminos. Prin creațiile spiritului omenesc lumea se umple de lumină, se transfigurează, primește o formă nouă și, prin ajutorul lui Dumnezeu, e îndrumată spre desăvârșire.

După concepția creștină, materia este inferioară spiritului. Spiritul este acela care o pătrunde, o modelează, îi dă diferite forme, o poate desface în energie etc. De aceea se poate accepta din punct de vedere logic, că ea este creată de spirit. Aceasta nu înseamnă însă că trebuie să credem numai decît că spiritul absolut a creat materia deodată ca o masă densă. Dumnezeu a creat, la început, substratul sau substanța lumii, din care a creat apoi toate făpturile văzute.

Din Sfânta Scriptură vedem că Moise nu face nici o amintire de existența vreunei mase sau materii necreate, din care ar fi produs Dumnezeu lumea. Dacă ar fi existat o astfel de materie, el ar fi trebuit să amintească de ea. Dar el își începe referatul cu cuvintele: „La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul. Și pământul era fără chip și pustiu...” (Fc 1, 1-2). Expresia *la început* înseamnă la începutul timpului; înseamnă că atunci nu exista nimic afară de Dumnezeu. Ea arată că substanța lumii a fost creată de Dumnezeu la începutul timpului și nu exista din eternitate. Pe temeiul referatului mozaic, evreii au crezut totdeauna că lumea e creată de Dumnezeu din nimic. Aceasta se vede din 2 Mac 7, 28, unde citim: „Te rog, acum, copile, uită-te la cer și la pământ și la toate cele ce sunt într'însele, și cugetă că Dumnezeu le-a făcut din nimic și că neamul omenesc are aceeași

obârșie”. Crearea lumii din nimic se vede și din cuvintele Sf. Evanghelist Ioan: „Toate printr'Însul s'au făcut și fără El nimic nu s'a făcut din tot ce s'a făcut” (In 1, 3).

Iar dintre Sfinții Părinți, Sf. Irineu scrie: „Ereticii nu cred că Dumnezeu din cele ce nu erau, precum a voit, a făcut toate cele ce s'au făcut, ca să fie... Oamenii desigur că nu pot face ceva din nimic, ci numai dintr'o materie existentă. Dumnezeu întrece însă pe oameni, înainte de toate prin aceea că El Însuși a aflat materia formațiunii Sale, nefiind aceasta mai înainte”³. Sf. Atanasie zice: „Dacă Dumnezeu nu este și autorul materiei, ci a făcut lucrurile din materia existentă deja, atunci El apare slab, deoarece n'a putut fără materie să producă nimic din cele existente, precum și slăbiciunea tâmplarului se arată prin aceea că fără lemn el nu poate face nimic”⁴.

Spunând că lumea e creată din nimic, exprimăm dogma creației în mod negativ. Dacă vrem să o exprimăm în mod pozitiv, atunci trebuie să spunem că lumea a provenit din voința lui Dumnezeu. Deci ea are o cauză.

3. Dumnezeu a creat lumea în timp. Dacă lumea nu e o emanație din Dumnezeu, dacă nu e produsă nici din ființa lui Dumnezeu, nici dintr'o materie existentă în veci, ci e creată din nimic, atunci ea are un început. Atunci ea a fost creată în timp și nu e veșnică. Timpul este măsura mișcării sau a schimbării. Și întrucât mișcarea sau schimbarea e legată de lume putem spune că timpul face parte constitutivă din lume. El e caracteristică a lumii⁵.

Înainte de crearea lumii exista numai Dumnezeu, la care nu este schimbare. De aici urmează că timpul nu a putut exista înainte de existența lucrurilor mărginite și schimbătoare. Nu a putut exista înainte de facerea lumii. De aceea se poate spune, pe drept cuvânt, că începutul timpului coincide cu începutul lumii. Cu alte cuvinte, Dumnezeu a creat lumea deodată cu timpul. Timpul nu se poate cugeta fără lume, și lumea fără timp. Înainte de a exista lumea nu exista timpul, și înainte de timp nu a existat lumea. Fer. Augustin scrie în această privință: „Fără îndoială, lumea s'a creat nu în timp, ci împreună cu timpul; căci ceea ce se face în timp, aceea se face după un timp, și înainte de un timp, după acel timp ce a trecut și înainte de acela care este viitor. Înainte de crearea lumii însă, nu putea să fie un timp trecut, căci nu exista nici o creatură în a cărei mișcare sau schimbare ar fi decurs timpul; cu timpul însă s'a creat lumea, dacă la producerea ei s'a născut mișcarea sau schimbarea”⁶.

Învățătura că lumea s'a creat în timp, sau deodată cu timpul, deci că ea are un început, se întemeiază pe mai multe mărturii revelatoare. În Sfânta Scriptură citim: „Mai înainte ca să se fi născut munții și mai înainte ca pământul și lumea să fi luat făptură, din veac și până în veac, Tu ești, o, Dumnezeule” (Ps 15, 2). Iar Domnul spune: „Și acum la Tine Însuși mă preamărește, Tu, Părinte, cu slava pe care la Tine am avut-o, mai înainte ca să fie lumea” (In 17, 5). Chiar și cuvintele lui Moise că, „la început a făcut Dumnezeu cerul și pământul” (Fc 1, 1), arată că lumea are un început. De un început și sfârșit se poate vorbi numai în cadrul timpului. Așa se spune, de exemplu: la începutul

3 Contra ereziilor, II, 10, nr. 2 și 4, P.G. 7, 735-736.

4 Cuvânt despre întruparea Cuvântului lui Dumnezeu, nr. 2, P.G., 25, 100.

5 De civitate Dei, XI, 4, 2, P.L. 41, 319.

6 Ibidem.

zilei, la începutul anului etc. Aceasta înseamnă că noi împărțim timpul în bucăți. Toate aceste bucăți alcătuiesc timpul în general, de aceea putem vorbi și de un început general al timpului. În acest început a făcut Dumnezeu lumea. Așadar, ea e făcută la începutul începuturilor. Înainte de acest început nu exista decât Dumnezeu. „*La început era Cuvântul...*” (In 1, 1). Când a început lumea să existe, atunci exista deja Dumnezeu, exista Logosul, care e mai înainte de timp, e din veșnicie.

Cu privire la crearea lumii în timp s'a obiectat că: a) ea stă în contradicție cu neschimbabilitatea lui Dumnezeu, deoarece prin creare intervine o schimbare în Ființa divină. b) S'a mai spus apoi că dacă lumea s'a creat în timp, ce a făcut Dumnezeu înainte de crearea ei, și c) întrucât Dumnezeu e atotputernic din veci, și lumea trebuie să fie veșnică.

La aceste obiecțiuni și îndoieli, Sfinții Părinți și scriitorii bisericești au răspuns:

a) Crearea în timp nu contrazice neschimbabilitatea lui Dumnezeu, deoarece ideea lumii a existat în Dumnezeu din veci, numai realizarea ei s'a făcut în timp. Crearea lumii nu este deci altceva decât realizarea ideii veșnice și neschimbabile a lui Dumnezeu. Prin creare nu a intervenit nici o schimbare în ființa lui Dumnezeu, întrucât numai crearea are un început, pe când ideea sau planul lumii e veșnic⁷. Dumnezeu execută sau realizează numai acest plan atunci când crede că e bine. Îl realizează în timp. Prin aceasta se vede că El e persoană și are voie liberă, că nu a creat lumea în urma vreunei necesități, interne sau externe. „Dumnezeu a creat lumea numai din singură voința Sa”⁸. El „*le lucrează toate potrivit sfatului voinței Sale*” (Ef 1, 11). „*Dumnezeul nostru este în ceruri și tot ceea ce El voiește, îndeplinește*” (Ps 115, 11; 135, 6). Sf. Grigore Palama învață că altceva e ființa și altceva e voința și lucrarea în Dumnezeu. Dacă în Dumnezeu voința și lucrarea ar fi tot una cu ființa, atunci ar însemna că de când există ființa există și creațiunea, există lumea. Ar însemna că lumea e eternă ca Dumnezeu și că nu e nu produs al voinței Sale libere.

Totalitatea ideilor după care a creat Dumnezeu lumea a fost numită de teologii ruși Sofia, sau înțelepciunea lui Dumnezeu. A fost numită Sofia necreată, spre deosebire de lumea noastră, care fiind copia acelei Sofii, a fost numită Sofia creată. Sofia creată, adică lumea noastră, reflectă planul divin, adică Sofia necreată, atâta vreme cât nu s'a sălășluit păcatul în ea. Însă îndată ce a intrat păcatul în lume, ea și-a pierdut caracterul sofianic, pe care-l va recăpta numai după ce se va elibera de păcat. Sofia expusă în felul de mai sus, nu are în ea nimic eretic. Prin ea se exprimă învățătura Bisericii despre planul lui Dumnezeu, etichetat cu numele de Sofia. Sergiu Bulgakov, însă, ocupându-se mai îndeaproape cu Sofia, vorbește uneori despre ea ca despre un fel de a patra entitate în Sfânta Treime. Prin aceasta el s'a abătut de la învățătura Bisericii. De aceea, învățătura lui a fost condamnată de Biserica rusă (de patriarhul Serghie).

Lumea fiind creată după planul veșnic al lui Dumnezeu, ea este, într'un anumit fel, reflexul acelei lumi ideale aflătoare în Dumnezeu din veci. De aceea ea este bună și frumoasă, la origine, numai omul a deformat-o prin păcat. Ea va reveni la frumusețea originală atunci când va fi înlăturat păcatul din ea.

Afirmația că lumea e creată după un plan, după ideile veșnice ale lui Dumnezeu, pare a fi identică cu afirmația lui Platon, care de asemenea susținea că lumea noastră este

7 Fer. Augustin, *De civitate Dei*, XI, 4, 2, P.L. 41, 319.

8 *Mărturisirea Ortodoxă*, I, 14.

chipul unei lumi ideale. Totuși, privind lucrurile mai de aproape, constatăm că există deosebire între concepția creștină și cea platonice. După Platon, ideea după care e făcută lumea de demiurg este o realitate metafizică ce există în afară de Dumnezeu, pe când după concepția creștină, acea idee se află în Dumnezeu, e gândită în veci de Dumnezeu.

b) La întrebarea că ce a făcut Dumnezeu înainte de crearea lumii, Fer. Augustin a răspuns: „Dacă înainte de crearea cerului și a pământului n'a fost încă nici un timp, apoi la ce are să se întrebe: ce a făcut Dumnezeu atunci? Nu a fost atunci acolo unde nu a fost timp”⁹.

c) Origen spune că dacă Dumnezeu e atotputernic din veci, atunci El nu mai e atotputernic, ci dimpotrivă, această afirmație, după observația lui Metodie, presupune că Dumnezeu nu este atotputernic în Sine, în ființa Sa, ci numai în raport cu creaturile. Iar dacă puterea Sa depinde de creaturi, atunci El nu mai e atotputernic, ci dimpotrivă, aceasta denotă o slăbiciune a Sa.

4. **Lumea e opera Sfintei Treimi.** În Simbolul credinței mărturisim că Tatăl e făcătorul cerului și al pământului, văzutele tuturor și nevăzutele. Iar Sfânta Scriptură spune: „*Pentru noi este un singur Dumnezeu, Tatăl, dintru care sunt toate și noi întru El*” (1 Co 8, 6). Așadar, Revelația ne prezintă pe Dumnezeu Tatăl ca autor al lumii; ca reprezentantul activității creatoare.

Aceasta nu înseamnă însă că celelalte două Persoane ale Sfintei Treimi sunt străine de crearea lumii. Revelația divină ne arată că atât Fiul cât și Duhul Sfânt sunt autori ai lumii. Deci că la creație participă toate trei Persoanele divine. În Sfânta Scriptură citim: „*Să facem om după chipul și după asemănarea noastră*” (Fc 1, 26). Despre participarea Fiului la creare citim: („*Toate printr'Însul s'au făcut, și fără El nimic nu s'a făcut din tot ce s'a făcut*” (In 1, 3). Iar despre Duhul Sfânt: „*Duhul lui Dumnezeu M-a zidit*” (Iov 33, 4). Acest adevăr îl evidențiază și Simbolul credinței, în care se spune că prin Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, s'au făcut toate; iar Duhul Sfânt e numit „Domnul de viață făcătorul”. Cu altă ocazie Biserica ne învață să „credem că Dumnezeu cel întreit în Persoane, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh este creator celor văzute și nevăzute”¹⁰. După Sf. Vasile cel Mare, Tatăl e cauza primă a tuturor celor create; Fiul e cauza cea nemijlocit creatoare; iar Duhul Sfânt e cauza cea îndeplinitoare, așa că cele create își au existența prin voia Tatălui; sunt aduse la existență prin lucrarea Fiului și se îndeplinesc într-o existență prin prezența Sfântului Duh¹¹.

Adevărul acesta rezultă de altfel și din dogma despre unitatea ființei celor trei Persoane divine. Fiind deoființă și având o voință, e natural ca una să nu fie străină de activitatea alteia. Tatăl are în Sine ideea, impulsul spre creare. Fiul realizează acest impuls, îl traduce în faptă. Duhul Sfânt îl desăvârșește. El desăvârșește creatura¹².

5. **Dumnezeu a creat lumea prin Cuvântul Său.** Planul veșnic al lumii a fost realizat de Dumnezeu deodată cu timpul, prin voința și prin Cuvântul Său. Cuvântul a fost modul sau mijlocul de manifestare și realizare a voinței lui Dumnezeu. În Sfânta Scriptură citim: „*Și a zis Dumnezeu: Să fie lumină! Și s'a făcut lumină*” (Fc 1, 3).

9 Confess., XI, 13, P.L. 32, 815.

10 Conf. Patr. or., Decretul 4.

11 Despre Duhul Sfânt, 16, n. 38, P.G. 32, 136

12 Cf. I. Damaschin, *Dogmatica*, II, 12.

Cuvântul are o forță extraordinară. „Ca-n basme-i a cuvântului putere”, zice un poet de-al nostru. Cuvântul înflăcărează și îmbărbătează mulțimile, determinându-le la acțiuni. Aceasta înseamnă că el este un instrument prin care se aduc la existență lucruri inexistente. Ori, dacă cuvântul omenesc are o astfel de forță, nu va avea cuvântul dumnezeiesc o forță cu mult mai mare? De aceea putem crede și nu trebuie să ne mirăm dacă se zice că lumea a fost creată de Dumnezeu prin Cuvântul Său.

6. Motivul și scopul creării. Dumnezeu a creat lumea în mod liber, nu în urma vreunei necesități interne sau externe. Aceasta înseamnă că a putut să o creeze sau nu. Dacă însă a creat-o, desigur că a existat un motiv și un scop pentru crearea ei. Motivul este imboldul, este temeiul care dă naștere acțiunii. Scopul e rezultatul acțiunii, prevăzut de mai înainte. Drept aceea spunem că și pentru crearea lumii a trebuit să existe un impuls care a dat naștere activității creatoare și o țintă spre care tinde acea activitate, dar nu putem spune că motivul și scopul ar fi în afară de Dumnezeu.

Se știe că în lumea noastră, cel ce urmărește un scop îl urmărește spre a-și împlini anumite lipsuri, spre a-și desăvârși ființa. La Dumnezeu însă, lucrurile se prezintă altfel. El e desăvârșit. Lui nu-i lipsește nimic, așa că nu se poate spune că prin creare ar urmări să-și desăvârșască ființa; ar urmări vreun scop ce există afară de El. Un astfel de scop nu există pentru Dumnezeu. Dar afară de Dumnezeu nu există nici vreun motiv care L-ar obliga la acțiune. Dumnezeu nu e constrâns de nici o forță internă sau externă la activitate.

Astfel stând lucrurile, trebuie să spunem că atât motivul cât și scopul creării nu pot fi căutate în afară de Dumnezeu. Nu există o țintă superioară lui Dumnezeu spre care ar tinde El. El e ținta supremă și nu are nevoie de nimic în afară de Sine. El e adevărul, binele și frumosul absolut; e perfecțiunea supremă spre care tind toate făpturile. În afară de El nu există alt scop. Aceasta înseamnă că întrucât întreaga creatură urmărește un scop suprem, ea e orientată spre Dumnezeu. Prin această orientare, făpturile preamăresc pe Dumnezeu și astfel devin fericite.

Biserica ne învață că „Dumnezeu deși este în Sine Însuși bun și prea bun, deși este atotperfect și preamărit, totuși ca să se împărtășească și alte ființe de bunătatea Sa, preamărindu-L, a creat lumea din nimic”¹³. Deci, după învățătura Bisericii, Dumnezeu a creat lumea din motivul bunătății și al iubirii Sale. A creat-o pentru a împărtăși și altora din tezaurul bunătății Sale; pentru a face și pe alții fericiți.

Dacă zicem că Dumnezeu a creat lumea din iubire, nu înțelegem că trebuia să găsească în afară de Sine o făptură pe care s'o iubească și fără de care n'ar putea fi fericit. Omul, pentru a-și manifesta iubirea, are nevoie de o altă făptură. Dumnezeu însă, fiind întreit în Persoane, avea pe cine iubi și înainte de creație.

Sfânta Scriptură arată ca motiv al creării bunătatea lui Dumnezeu, în toate acele locuri în care spune că tot ce face Dumnezeu face spre folosul creaturilor și din iubire față de ele. Dacă El face totul din iubire față de făpturi, atunci și crearea lor este un act al bunătății dumnezeiești. „Lăudați pe Domnul că este bun” (Ps 135, 3). „Domnul este bun pentru toți și îndurările Sale se revarsă peste toată zidirea Sa” (Ps 145, 9). Sf. Irineu scrie: „Nu ca și când ar fi avut Dumnezeu lipsă de om, a făcut pe Adam, ci pentru ca să

13 Mărturisirea Ortodoxă, I, 8.

aibă în cine așeza binefacerile Sale”¹⁴. Sf. Ioan Damaschin zice: „Pentru că bunul și prea bunul Dumnezeu nu s'a mulțumit cu contemplarea Lui proprie, ci prin mulțimea bunătății Sale a binevoit să se facă ceva care să primească binefacerile Sale și să se împărtășească din bunătatea Lui, aduce de la neexistență la existență și creează universul, atât pe cele văzute cât și pe cele nevăzute, și pe om, care este alcătuit din elemente văzute și nevăzute. În timp ce gândește, creează; iar gândul se face lucru, realizându-se prin Cuvânt și desăvârșindu-se prin Duh”¹⁵.

Scopul creării lumii este **preamărirea** lui Dumnezeu și **fericirea** creaturilor. Fericirea creaturilor este scopul imediat, iar scopul ultim și suprem este preamărirea lui Dumnezeu. Ambele scopuri sunt atât de îmbinate, încât putem spune că se cuprind unul în altul și formează oarecum un singur scop. De aceea vedem că și Sfânta Scriptură spune uneori că Dumnezeu a creat lumea pentru fericirea ei, iar alteori că a creat-o pentru preamărirea Sa. „Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria” (Ps 19, 2). Dacă cerurile arată mărirea lui Dumnezeu, desigur că ele pentru aceasta au și fost create. Deci scopul creaturii e arătat a fi preamărirea lui Dumnezeu. Același lucru rezultă și din cuvintele Domnului: „Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât să vadă faptele voastre cele bune și să mărească pe Tatăl vostru, care este în ceruri” (Mt 5, 16).

Fericirea creaturilor ca scop al lumii se vede în acele locuri ale Sfintei Scripturi, în care se spune că Dumnezeu nu încetează a face bine creaturilor Sale (FA 14, 17), că El dă tuturor viață, suflare și toate cele bune (FA 17, 25) și că El așa de mult a iubit lumea, „încât a dat pe Fiul Său, Unul Născut pentru ca oricine care crede într'Însul să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (In 3, 16).

Strânsa legătură a celor două scopuri, a preamării lui Dumnezeu și a fericirii creaturilor, se poate vedea și din faptul că, cu cât preamărește cineva mai mult pe Dumnezeu, cu atât e mai fericit. Dumnezeu e perfecțiunea absolută. Aproximarea de această perfecțiune înseamnă preamărirea ei, dar înseamnă totodată și fericirea aceluia ce se apropie de ea. Prin comuniunea cu Dumnezeu ni se comunică și nouă ceva din perfecțiunea divină. Ni se comunică Harul, care ne îndumnezeiește și care, ridicându-ne aproape de izvorul vieții, ne face să ne simțim fericiți. Prin aceasta se împlinesc cuvintele Domnului, care zice: „Căutați mai întâi împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui și acestea toate cele necesare pentru viață se vor adăuga vouă” (Mt 6, 33).

Scopul creațiunii nu poate fi zădărnicit de nimeni și de nimic. Relele pe care le fac unii oameni, nu zădărnicesc nici preamărirea lui Dumnezeu, nici adevărata fericire a creaturilor. Cei ce fac rele anihilează acest scop numai pentru sine, nu pentru toți, așa după cum cel ce închide ochii zădărnicește lumina soarelui numai pentru sine, nu pentru toată lumea.

7. Dumnezeu a creat lumea bună (perfectă)¹⁶. Lumea fiind realizarea planului lui Dumnezeu, fiind opera lui Dumnezeu, care e atotperfect și atotbun, nu poate fi decât bună. Dumnezeu nu poate crea ceva rău și imperfect, întrucât aceasta ar veni în contradicție cu ființa Sa.

14 Contra ereziilor, IV, 14, P.G. 7, 1010.

15 Dogmatica, II, 2, trad. rom., 59.

16 Mărturisirea Ortodoxă, I, 31.

Privind lumea din punct de vedere fizic, vedem că în ea există o anumită ordine și armonie, precum și tot felul de bunuri necesare vieții omenești. Aceasta ne face să concludem că ea e bună, din punct de vedere fizic. Dar ea e bună și din punct de vedere spiritual, întrucât în ea se poate progresa pe calea mântuirii și se poate ajunge la fericire. Deci în lume există toate cele necesare ca să se poată ajunge la scopul pentru care e făcută ea.

Bunătatea și perfecțiunea lumii ne-o arată Sfânta Scriptură, când zice: „*Și a privit Dumnezeu la toate câte le făcuse și iată, erau foarte bune*” (Fc 1, 31). Și „*orice făptură a lui Dumnezeu este bună*” (1 Tim 4, 4). Bazată pe aceste cuvinte, Biserica ne învață că „creatura este bună, pentru că toate sunt bune câte le-a creat Dumnezeu, cu acea deosebire că creatura cea rațional liberă, depărtându-se de Dumnezeu, se face rea, nu pentru că Dumnezeu a creat-o astfel, ci din cauza faptelor sale celor neraționale. Iar creatura cea nerațională, care nu are voință liberă, este în orice mod bună după natura sa”. Așadar, Biserica ne învață că lumea, așa cum a făcut-o Dumnezeu, e bună. Răul din ea nu este opera lui Dumnezeu, ci a ființelor raționale, (mai întâi a diavolului și apoi a omului), care au păcătuit și prin aceasta s’au abătut de la izvorul binelui. De aceea răul e în primul rând de ordin moral. Răul fizic (durerile fizice) nu este decât o consecință a răului moral. Sfinții Părinți spun că răul nu are ființă, întrucât el nu este creat de Dumnezeu, ci ființă au numai cele create de Dumnezeu. Răul nu este o entitate, ci numai o lipsă a binelui. Nu este esențial legat de vreo realitate și nu face parte integrantă din vreo creatură. El e cauzat de îndepărtarea omului de la bine. Aceasta o spuneau Sfinții Părinți când combatteau pe gnostici și manihei, care învățau că răul e ceva esențial în lume și e opera unui principiu rău. Răul nefiind o entitate ce ar face parte constitutivă din lume, el poate fi înlăturat.

Omul, deși poate face răul, totuși prin aceasta el nu poate zădărnici scopul general al creației, întrucât Dumnezeu, fie că limitează puterea răului, fie că-l face să aibă urmări bune. De aceea, deși există răul, totuși omul își poate ajunge menirea sa. Lumea actuală oferă omului posibilitatea de a se mântui, prin învingerea răului. Ori, aceasta înseamnă că lumea e bună și după căderea omului în păcat. De aceea e greșită concepția pesimistă despre lume, concepția care susține că lumea e rea și că în ea nu ne putem mântui.

Dar tot greșită e și concepția **optimismului absolut**, după care lumea actuală e cea mai bună pe care trebuia să o creeze Dumnezeu. Când zicem că lumea actuală e perfectă sau bună, noi înțelegem numai o **perfectiune relativă**, nu una absolută. O perfectiune care constă în aceea că făpturile își pot ajunge destinația lor. Perfect în sens absolut e numai Dumnezeu. Optimismul absolut îl susține filozoful Leibnitz¹⁷. Părerea aceasta e greșită, întrucât ea mărginește libertatea lui Dumnezeu. După ea, Dumnezeu e liber sau nu să facă lumea, dar dacă s’a hotărât s’o facă, atunci El trebuie s’o facă perfectă; să facă lumea cea mai perfect posibilă. Și aceasta e lumea noastră. Fiind vorba de creare, Dumnezeu nu are libertatea specificațiunii, ci numai pe cea a contradicției. Libertatea specificațiunii constă în posibilitatea de a face un lucru, sau altul, de altă natură, de exemplu a citi, a cânta etc. Libertatea contradicției constă în posibilitatea de a face unul din lucrurile ce se contrazic, de exemplu pot să citesc sau nu. Pentru optimismul

17 În lucrarea sa scrisă în limba franceză și intitulată: *Essai de Théodicé sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et d’origine du mal*, ed. I, 1810. E scrisă cu scopul de a combate scepticismul lui Bayle.

absolut, Dumnezeu a avut numai libertatea contradicției și pe cea a specificațiunii, cum o au oamenii. Adică a putut să creeze lumea sau nu; iar dacă s’a hotărât să o creeze, El a trebuit să creeze lumea actuală, care e cea mai perfect posibilă¹⁸.

PROVIDENȚA DUMNEZEIASCĂ. DEISMUL

1. Despre Providență, în general.
2. Providența considerată sub aspectul de: conservare, conlucrare și guvernare.
3. Obiecții împotriva Providenței.
4. Deismul.

Dumnezeu, după ce a creat lumea, nu a lăsat-o în părăsire, ci poartă grijă de ea, atât pentru a nu se întoarce în neantul din care a fost adusă la existență, cât și pentru a o sprijini să-și ajungă scopul ce i s’a fixat.

Dacă citim în Sfânta Scriptură că Dumnezeu după ce a creat lumea s’a odihnit (în ziua a șaptea, Fc 2, 2), nu trebuie să înțelegem prin acest cuvânt că El a încetat orice activitate față de lume, ci numai că odată cu crearea omului a încetat de a mai crea ființe noi pe pământ. Sfânta Scriptură ne spune doar că după crearea omului, Dumnezeu purta grijă de el, în starea nevinovăției, iar după căderea în păcat s’a îngrijit de mântuirea lui. Ceea ce înseamnă că Dumnezeu nu și-a încetat activitatea la sfârșitul creării¹.

Purtarea de grijă a lui Dumnezeu față de lume și de toate creaturile Sale se numește Providență sau Pronie. Ea este manifestarea iubirii lui Dumnezeu față de lume. Este o activitate externă, reală și continuă a lui Dumnezeu, prin care se conservă și se conduce lumea spre destinul ei.

2. În ideea de **Providență** deosebim trei acte, momente sau aspecte: **conservarea, conlucrarea și guvernarea**.

a) **Conservarea** este grija ce o are Dumnezeu pentru păstrarea creaturilor Sale; este acea lucrare în virtutea căreia Dumnezeu menține lumea și fiecare făptură în parte, în forma lor originală. Conservarea nu este o creație nouă și nici numai o pază a lumii ca ea să nu fie nimicită. Nu este o creație nouă², deoarece Dumnezeu nu mai aduce nimic de la neexistență la existență, ci numai păstrează în existență ceea ce a fost odată creat.

Dar conservarea nu este nici numai o păzire a lucrurilor de distrugere, ca și când creaturile și-ar avea puterea în ele de a se păstra, și Dumnezeu ar sta numai la o parte spre a le proteja și feri să nu vină cineva din afară să le distrugă. Conservarea constă într’o influență continuă a lui Dumnezeu asupra făpturilor, dându-le puterea de existență, așa după cum uzina electrică dă putere de luminare becurilor.

Făpturile fiind mărginite, nu pot exista singure fără a fi în legătură unele cu altele, fără a se sprijini unele pe altele. Dacă făpturile nu pot exista singure, atunci nici lumea în

18 H. Andrusos, *Dogmatica*, 120.

1 *Mărturisirea Ortodoxă*, I, 29.

2 Scolasticiii o numesc creațiune continuă, întrucât Dumnezeu conservă și influențează, în mod constant, asupra lumii.

întregul ei (care e compusă din fapte), nu poate exista singură, ci pentru conservarea ei are nevoie de un sprijin din afară. Are nevoie de sprijinul și influența lui Dumnezeu. Așadar, conservarea nu e numai ceva negativ (păzirea de distrugere), ci și ceva pozitiv (o influență continuă asupra lumii).

În conservarea lumii, Dumnezeu se folosește atât de puterile fizice și spirituale din lume, cât și de legile acesteia. Adevărul despre conservarea lumii prin Dumnezeu îl găsim exprimat în mai multe locuri ale Sfintei Scripturi.

Mântuitorul spune că Dumnezeu poartă de grijă de păsările cerului și de crinii câmpului (Mt 6, 26) și că le dă tuturora cele necesare. Iar Sf. Apostol Pavel scrie că Dumnezeu este principiul existenței tuturor fapturilor și că „*în El avem viață, în El ne mișcăm și suntem*” (FA 17, 28).

Simboalele de credință numesc pe Dumnezeu „Tatăl atotțiitorul”. Deci Tatăl care susține toate. Sf. Ioan Hrisostom scrie: „Conservarea lumii nu este o faptă inferioară creării ei, ci, dacă trebuie să spunem ceva minunat, este chiar superioară. Înseamnă mult a produce ceva din nimic; dar a conserva lucrurile care tind spre inexistență și a le ține laolaltă, când vor să se împrăstie, este o faptă mare și un semn de multă putere”³.

Revelația divină ne arată deci că Dumnezeu poartă de grijă de toate fapturile, dar El nu le conservă pe toate în veci.

b) **Cooperaea sau conlucrarea** este acțiunea prin care Dumnezeu împărtășește creaturilor ajutorul Său, ca ele să-și poată ajunge scopul. El, deci, nu face totul pentru creaturi, ci așteaptă ca ele să desfășoare o anumită activitate, să lucreze și ele însele, potrivit destinului lor, iar El le dă sprijinul necesar ca lucrarea lor să poată fi dusă la bun sfârșit. Acest ajutor se împărtășește fiecărei fapturi potrivit cu natura, cu puterile ei, și în marginile legilor fizice. Dumnezeu deși e atotprezent cu ființa Sa, totuși activitatea sau conlucrarea Lui cu creaturile e variată. Activitatea Lui se manifestă într-un fel în fapturile fără viață și în alt fel în plante, animale sau oameni.

Cu fapturile fără viață, Dumnezeu lucrează totdeauna uniform, de exemplu cu soarele, lucrează să lumineze și să încălzească.

Cu fapturile neraționale lucrează prin și în colaborare cu instinctul acestora. În ele a imprimat Dumnezeu legile după care se conduc. Datorită acestor legi, datorită instinctului, păsările își adună materialul necesar să-și facă cuiburi, fără a cunoaște, în mod rațional, scopul pentru care fac așa. La fel stau lucrurile și cu albinele, care adună ceara și mierea din flori etc.

Cu omul colaborează Dumnezeu atât prin instinctul pus în el, cât și mai presus de instinct, prin rațiune. Între instinctul omului însă și acela al celorlalte viețuitoare este deosebire. Celelalte viețuitoare snt conduse totdeauna instinctiv și cu necesitate spre scop. La om, situația e alta. Aici instinctul nu are putere absolută, căci el poate fi uneori anulat. De exemplu, instinctul de conservare poate fi anulat prin sinucidere. Prin aceasta omul își zădărnicește scopul vieții. Dumnezeu i-a dat instinctul de conservare, ca să trăiască. Dar omul, dacă vrea să și-l anuleze prin sinucidere, Dumnezeu nu-l conservă cu sila. Când însă omul vrea să trăiască și lucrează conform acestui instinct, când voința lui îl decide să săvârșească fapte ce duc la mântuire, Dumnezeu conlucrează cu El și-l ajută

3 Omilia II la Evrei I, 3, P.G. 63, 23.

să ajungă la țintă. De aceea putem spune că Dumnezeu colaborează cu omul numai când acesta face binele, nu și când face răul. Orice faptă rea e numai a omului, dar orice faptă bună e opera lui Dumnezeu și a omului.

Conlucrarea lui Dumnezeu cu lumea se vede din următoarele locuri ale Sfintei Scripturi: „*Tatăl Meu până acum lucrează, lucrez și Eu*” (In 5, 17). „*Dumnezeu este Cel ce lucrează în voi și ca să voinți și ca să săvârșiți, după a Lui bunăvoință*” (Flp 2, 13).

Iar Sf. Ioan Hrisostom scrie: „Să știi că Dumnezeu toate le întocmește, de toate poartă grijă, că noi suntem liberi, că Dumnezeu întruna conlucrează cu noi, iar pe altele numai le admite. Că El nu voiește nici un rău, că nu numai prin voința Lui se întâmplă toate, ci și prin voința noastră și totodată și prin conlucrarea lui Dumnezeu”⁴.

c) **Guvernarea sau cârmuirea** este conducerea creaturilor către scopul existenței lor.

Lumea fizică e condusă de Dumnezeu, spre scopul ei, prin legile fizice ce i-au fost imprimate. Aceste legi sunt de așa natură că ele permit și ajută lumii să evolueze. Așa se explică nașterea de rase noi de plante și animale. Dar tocmai această evoluție dovedește că e vorba de tendința spre scop. De tendința de a ajunge fiecare la arhetipul fixat de Dumnezeu.

Omenirea e condusă de Dumnezeu spre scopul ei prin diferite mijloace, prin diferiți oameni și prin diferite concursuri de împrejurări. Omul, care are voință proprie, e condus de Dumnezeu printr-o influență binefăcătoare asupra acestei voințe. E vorba de o influență, nu de o constrângere; de un imbold și o întărire a voinței spre a face binele și de un îndemn de a se feri de facerea răului.

Nu numai fiecare faptură își are scopul ei, ci și toate împreună au un scop, un scop suprem: Conducerea spre aceasta o face Dumnezeu nu numai prin legile naturale, ci și prin mijloace extraordinare. Există împrejurări când Dumnezeu intervine în lume mai presus de legile naturii și chiar împotriva acestora. În cazul acesta avem minunile.

Guvernarea lumii de Dumnezeu nu e fatalitate. În guvernare e vorba de un lucru înțelept, de un lucru pe care Dumnezeu îl face cu judecată, dar de la care omul are posibilitatea de a se sustrage în anumite forme sau împrejurări (exemplu: poate păcătui); în fatalism e vorba de o forță absolută căreia omul nu i se poate sustrage sub nici un chip și în nici o împrejurare. Această forță e considerată după unii conștientă (ca de exemplu în mahomedanism), după alții ea e inconștientă, e o forță oarbă.

Mântuitorul vorbește despre guvernarea lumii când numește pe Dumnezeu „*Domn* (deci cârmuitor) *al cerului și al pământului*” (Mt 25, 11). Sf. Efreim Sirul († 373) scrie: „Văd creaturile și trag concluzie despre Creatorul lor. Văd lumea și cunosc Providența. Văd cum se înecă corabia dacă-i lipsește cârmuitorul, cunosc că lucrările omenești rămân de nimica dacă nu le îndreaptă Dumnezeu”⁵.

3. Fiecare din cele trei acte sau aspecte ale Providenței se referă atât la lume în general, cât și la fiecare faptură în special. Deci atât la întreg, cât și la fiecare în parte. De aceea spunem că Providența este **generală** și **specială**. Necesitatea Providenței generale o arată Sfinții Părinți referindu-se la faptul că lumea e adusă la existență din neexistență, că e accidentală, schimbătoare și trecătoare. Drept aceea, pentru a nu se distruge și a se

4 Omilia VIII, nr. 4 la Ep. 2 Tim P.G. 62, 647.

5 Tratat despre încercarea de sine și despre mărturisire, cit. de A. Comoroșan, *Dogmatica specială*, 350.

întoarce în neant, ea are nevoie de o putere de coeziune; are nevoie de purtarea de grijă a lui Dumnezeu. Cu privire la Providența specială, Mântuitorul ne spune că Dumnezeu poartă grijă de păsările cerului, de crinii câmpului etc. (Mt 6, 26 urm.). Dumnezeu are grijă și de fiecare om în parte. „*El face să răsară soarele peste răi și peste buni și trimite ploaie peste drepti și peste nedrepti*” (Mt 5, 45).

Privită din alt punct de vedere, Providența e **ordinară și extraordinară**. Prin cea din urmă înțelegem conservarea și conducerea lumii prin mijloace extraordinare, adică prin minuni.

4. **Activitatea proniatoare**, ca și cea creatoare este comună tuturor celor trei Persoane dumnezeiești. Mântuitorul ne zice: „*Nu duceți grijă spunând: Ce vom mânca, ori ce vom bea, ori cu ce ne vom înveșmânta?... Știe doar Tatăl vostru cel ceresc că aveți nevoie de ele*” (Mt 6, 31-32). Aici se arată purtarea de grijă a Tatălui. Fiul spune însă că și El lucrează în interesul lumii: „*Tatăl Meu până acum lucrează; lucrez și Eu*” (In 5, 17). Iar despre purtarea de grijă a Duhului Sfânt citim: „*Duhul lui Dumnezeu umple lumea, El cuprinde toate și știe orice șoptă*” (Sol 1, 7).

5. **Obiecțiuni contra Providenței**. Atât în trecut cât și azi, se fac, cu privire la Providență, diferite obiecțiuni. Prin ele se caută să se arate că existența Providenței ar face inexplicabile numite realități din lume. Obiecțiunile mai de seamă sunt următoarele:

a) **Providența nimicește libertatea omului**. Dacă Dumnezeu poartă grijă de lume și o conduce, atunci omul nu mai are nici o libertate. El trebuie să facă totul așa cum hotărăște Dumnezeu.

Pentru a le răspunde la această obiecțiune, să privim Providența în cele trei aspecte sau momente ale ei. În ce privește conservarea omului de către Dumnezeu, e evident că prin ea nu se desființează această libertate, așa după cum nu desființăm noi libertatea cuiva, când îl ajutăm să ducă la bun sfârșit un lucru ce și-a propus să-l facă. Guvernarea, adică conducerea omului spre scopul suprem pentru care e creat, pare într'adevăr, la prima vedere, că desființează libertatea omenească, așa după cum un pedagog desființează libertatea copilului atunci când îl ține de mână și-l duce unde vrea el, nu unde vrea copilul. Cu toate acestea, o privire mai atentă a lucrurilor ne arată că nici prin guvernarea omului de către Dumnezeu, nu se anulează libertatea voinței omenești. Pedagogul care ține copilul de mână, exercită asupra lui o forță fizică, căreia copilul nu i se poate opune. Dumnezeu nu exercită însă asupra noastră o astfel de forță. Prin guvernare, El ne indică numai ținta vieții; ne arată cum putem ajunge la ea; ne arată binele ce urmează dacă-L ascultăm și răul ce urmează dacă nu-L ascultăm, dar nu ne obligă să urmăm spusele Sale. Noi putem apuca, în orice moment, pe alt drum decât cel indicat de El. Dacă Providența ar desființa libertatea, ar fi inexplicabile păcatele oamenilor, deoarece nu se poate susține că păcatele ar fi voite de Dumnezeu. Experiența ne arată că oamenii pot păcătui și se pot întoarce iarăși la calea binelui. Aceasta înseamnă însă că ei nu sunt împiedicați de Providență în acțiunea lor. Că Providența nu nimicește libertatea omenească.

b) **Existența răului în lume contrazice realitatea Providenței**. Dacă Dumnezeu poartă de grijă de lume, de ce mai există răul în lume? Nu cumva e Dumnezeu cauza răului?

Fără îndoială că răul există, dar cauza lui nu e Dumnezeu. Răul e moral și fizic. Răul moral este păcatul, iar cel fizic e complexul de suferințe. În ordinea existenței, prioritatea o are răul moral. Acesta își are izvorul în spiritul cel rău și în om. Deci nu e

produs de Dumnezeu, ci de creatură. Din Sfânta Scriptură vedem că răul moral, păcatul, a dat naștere suferinței, adică răului fizic. Și de la protopărinți încoace păcatul dă mereu naștere la suferințe și la boli.

Providența se vede însă și în mijlocul relelor. Dumnezeu îngăduie răul pentru că respectă libertatea omenească, dar El rânduește lucrurile în așa fel ca răul să nu fie atotputernic, ci să fie limitat și să servească binelui. Omul e liber să facă răul, dar efectul răului nu mai depinde întru totul de el. Acest efect stă în mână lui Dumnezeu, care îl întoarce spre bine. Dușmanii lui Hristos L-au ucis, ca să-I facă rău. Răul acesta însă a fost întors de Dumnezeu spre binele omenirii, căci prin moartea Domnului ne-a venit mântuirea. Uneori Providența folosește răul ca instrument de pedepsire a omului și deci ca mijloc pentru îndreptarea păcătoșilor. Răul îndeamnă pe mulți să se îndrepteze. Aceștia, văzând nemulțumirile ce le au din cauza păcatelor, caută să se îndrepte ca să scape de nemulțumiri. Cazuri de convertire a unor mari păcătoși ne relatează și Sfânta Scriptură. Răul nu e ceva fatal, de care nu ai putea scăpa niciodată. El nu e dat de Dumnezeu ca celelalte entități. El își are originea în voința omului, și tot prin această voință ne putem scăpa de el.

c) **Disproporția între merit și răsplată**. Dacă există Providență, de ce lasă Dumnezeu pe cei buni să fie, de multe ori, nefericiți, iar pe cei răi, fericiți?

Cu problema suferinței dreptilor se ocupă în special cartea Iov. Din ea se vede că suferința, în lumea aceasta, nu este totdeauna o pedeasă pentru păcat și că ea îi are un anumit rost.

În special ținem să observăm următoarele:

Judecata noastră despre oamenii buni și răi nu este totdeauna corectă. Noi judecăm adeseori numai după aparență. Noi socotim virtuozii pe aceia pe care îi vedem că se poartă bine în societate (deși în ascuns pot fi mari păcătoși), iar vicioși pe cei ce fac fapte urâte (chiar dacă mai apoi s'au căit de ele, fără să știm noi), sau pe care îi bârfesc alții, din interese meschine. Stând lucrurile astfel, noi nu putem afirma niciodată, în mod absolut sigur, despre cutare că e drept sau păcătos. De aceea nici nu putem spune, cu certitudine, că cutare drept suferă, iar cutare păcătos este fericit.

De asemenea nu este totdeauna corectă nici judecata noastră despre fericirea sau nefericirea cuiva. Noi considerăm fericit pe cel ce are cele necesare traiului, sau pe cel ce ocupă un post înalt; iar nefericit pe cel sărac materialicește, sau suferind. Totuși, realitatea este alta. Cei bogați sau cei sus puși nu sunt totdeauna fericiți. Fiecare din noi cunoaște destule cazuri când în familiile unora din aceștia sunt certuri, intrigi, mustări de conștiință, etc., care le cauzează suferințe. De asemenea nici cei cu o situație mai modestă nu sunt totdeauna nefericiți. Prin felul cum își organizează viața și prin împlinirea conștiințioasă a datoriei pot avea liniște și seninătate sufletească, care-i fac mult mai fericiți decât cum sunt mulți îmbelșugați.

Dacă Dumnezeu permite uneori ca dreptii să sufere, o face spre binele lor, după cum arată cazul lui Iov. Suferința e încercare a virtuții. Prin suferință dreptii se întăresc și mai mult în virtute și devin astfel părtași ai unei fericiri superioare fie aici, fie și dincolo de mormânt. Suferințele dreptilor sunt o dovadă a iubirii lui Dumnezeu față de ei, „*căci pe care Dumnezeu îl iubește, îl ceartă, și pe orice fiu pe care îl primește, îl bate cu varga... Și care e fiul pe care tatăl său nu-l pedepsește?*” (Evr 12, 6, 7). Și cu toate că „*multe sunt nenorocirile care lovesc pe cel drept, dar din toate îl scapă Domnul*” (Ps 34, 20), deoarece „*pentru cei ce iubesc pe Dumnezeu... toate laolaltă lucrează înspre bine*”

(Rm 8, 28). Sf. Ioan Damaschin scrie: „Dumnezeu îngăduie ca cel cuvios să sufere cele rele, ca să nu cadă din conștiința lui cea dreaptă, sau ca să nu alunece în mândrie, din pricina puterii și a Harului dat lui, cum a fost cazul cu Pavel” (2 Co 12, 7). Este părăsit cineva pentru o bucată de vreme pentru îndreptarea altuia, ca să capete învățatură ceilalți, care privesc la starea lui, după cum a fost cu Lazăr și cu bogatul (Lc 16, 19 sq.). Căci în chip natural ne căim când vedem pe unii că suferă..., uneori se îngăduie să cadă cineva și în o faptă rușioasă spre îndreptarea unei alte patimi mai rele, spre exemplu dacă cineva se laudă cu virtuțile sau cu faptele lui, Dumnezeu îngăduie ca acesta să cadă în desfrânare, pentru ca din căderea sa, venind la conștiința propriei lui slăbiciuni, să se smerească și, apropiindu-se, să-și mărturisească Domnului păcatele”⁶.

Nu trebuie uitat însă că nimeni nu poate spune despre sine că e fără păcat și că dacă suferă, suferă pe nedrept. Dumnezeu, din iubire față de el, îl pedepsește și pentru păcatele mai mici, ca astfel să-l facă să ducă o viață cât mai virtuoasă.

Dumnezeu acordă unele bunuri celor răi, ca să-i îndrepteze; să-i determine la pocăință; să-i facă să se lepede de faptele cele rele. „*Bunătatea lui Dumnezeu îndeamnă la pocăință*” (Rm 2, 4).

Se mai poate spune însă și aceea că și cei răi fac uneori fapte bune. Dumnezeu îi răsplătește pentru aceste fapte, spre a-i îndemna astfel să facă și altele.

Dacă uneori dreptii suferă, iar păcătoșii o duc bine, nu trebuie să concludem la lipsa Providenței, deoarece dacă nu există pe pământ, totdeauna, un echilibru între faptă și răsplată, acest echilibru va fi stabilit, cu certitudine, în lumea de dincolo. Viața pământească e timpul semănăturii, e calea și pregătirea pentru viața de dincolo și numai dincolo e timpul secerișului. Exemplu avem în parabola bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr.

6. Deismul. Deismul e un sistem filozofic apărut în sec. XVII. Idei deiste găsim însă și în vechime, la filozoful grec Epicur și la poetul latin Lucrețiu. Epicur spunea că zeii nu se pot ocupa de lume, deoarece aceasta le-ar tulbura fericirea. Aceste idei au fost organizate în sistem, în sec. XVII și XVIII. Inițiatorul și unul dintre reprezentanții de seamă ai deismului a fost Herbert of Cherbury († 1648), în Anglia. De aici deismul a trecut în Franța, unde a fost reprezentat îndeosebi de Voltaire și Rousseau.

Deismul învață că există un Dumnezeu personal, care a creat lumea. La creare i-a fixat anumite legi, după care are ea să se conducă pentru totdeauna. După aceasta, Dumnezeu s'a retras din lume și nu mai intervine în ea și nici nu mai are vreo influență asupra ei. Cuvintele că Dumnezeu „s'a odihnit în ziua a șaptea” (Fc 2, 2), sunt interpretate de dești în sensul că El a încetat de atunci orice activitate față de lume. Că a rupt orice legătură cu lumea și se află într'un repaus veșnic. Locul activității Sale l-au luat legile divine, iar El trăiește numai în transcendent. Între Dumnezeu și lume există un abis de netrecut. Astfel stând lucrurile, Providența este imposibilă. De altfel, se spune, ea nici nu e necesară, întrucât lumea se poate conduce și singură, datorită legilor date ei de Dumnezeu. Tot în virtutea acestora se poate conduce și omul, fără a mai avea nevoie de ajutorul lui Dumnezeu.

Față de cele de mai sus trebuie să spunem că dacă Dumnezeu nu poartă grijă de lume, El nu poartă grijă fie pentru că nu poate, fie pentru că nu vrea. Dacă nu poate, înseamnă că e o ființă slabă și mărginită. Iar dacă e slab și nu poate interveni în opera Sa,

⁶ Dogmatica, II, 29, trad. rom., pp. 133-134.

și nu poate ajuta omului în drumul spre mântuire, ce rost mai are religia? Cum mai putem noi sta în legătură cu El? De altfel, după deism, noi nu putem sta în legătură cu Dumnezeu, nici pentru faptul că El e mărginit și se află numai într'o parte a universului, nu pretutindeni.

Dacă Dumnezeu nu vrea să poarte grijă de lume, dacă se dezinteresează de noi, El e o ființă rea, curioasă și de neînțeles. Experiența ne arată că atunci când cineva a făcut un lucru bun – și lumea este un lucru bun –, se interesează de soarta lui, întrucât, vorbind figurat, a pus în acest lucru ceva din ființa sa. Drept aceea, nu se poate admite ca Dumnezeu, care a creat lumea, să nu se intereseze de ea. Dumnezeu fiind iubire, nu ne putem închipui că El nu și-ar iubi opera Sa. Iar dacă o iubește, se și interesează de soarta ei. Aceasta înseamnă că Dumnezeu e bun. Lactanțiu scrie despre deistul Epicur, că admite existența lui Dumnezeu, dar neagă Providența. Prin aceasta Epicur se contrazice. Negând Providența, el ar fi trebuit să nege și existența lui Dumnezeu; ar fi trebuit, apoi, invers, ca recunoscând existența lui Dumnezeu, să recunoască și Providența, pentru că una fără alta nu poate fi concepută și nu poate exista⁷. Sf. Ioan Damaschin zice: „Singur Dumnezeu este prin fire bun și înțelept. Așadar, pentru că e bun, poartă grijă, căci cel care nu poartă de grijă, nu este bun. Căci și oamenii și cele neraționale în chip firesc poartă grijă de odraslele lor; iar cel care nu poartă grijă, este hulit. Apoi, pentru că Dumnezeu este înțelept, poartă de grijă de existențe în chipul cel mai bun”⁸.

CREAREA LUMII NEVĂZUTE

1. Numiri, probleme.
2. Existența îngerilor.
3. Originea îngerilor.
4. Natura îngerilor și starea lor morală.
5. Numărul îngerilor și ierarhia cerească.
6. Menirea îngerilor.
7. Îngerii răi; existența, originea (căderea) și starea morală a îngerilor răi. Ispita lor.

După ce am înfățișat învățătura dogmatică a Bisericii ortodoxe asupra lucrării divine creatoare și proniatoare, vom înfățișa mai departe învățătura dogmatică despre opera creată, adică despre creaturi.

Între creaturi, primul loc îl ocupă lumea spirituală sau nevăzută (Κόσμος νοητός ὁράτος) lumea puterilor netrupești sau îngerii¹. Numirea din urmă este cea mai obișnuită, întrucât lumea spirituală e constituită din îngeri.

Termenul înger (ἄγγελος) însemnează sol, vestitor, crainic, trimis și arată prin el nu natura îngerilor, ci principală lor funcțiune, aceea de a fi vestitori ai voii lui Dumnezeu. De aceea, în Sfânta Scriptură se numesc uneori îngeri nu numai ființele curat spirituale,

⁷ De ira Dei, c. IX, P.L. 7, 98-99.

⁸ Dogmatica, II, 29, trad. rom., p. 132.

¹ Mărturisirea Ortodoxă, I, 19-21.

ci și anumiți oameni, întrucât aceștia sunt înfățișați ca trimiși ai lui Dumnezeu. Astfel sunt numiți îngeri: Moise (Nm 20, 16), profeții (Ag 1, 13), preoții (Mal 2, 7; Ap 1, 20; 2, 1); Ioan Botezătorul (Mal 3, 1; Mt 11, 10), Apostolii (Lc 9, 52), și chiar Mântuitorul Însuși e numit „Îngerul legământului” (Mal 3, 1). Până și puteri neînsuflețite pot fi numite îngeri, ca vestitoare și îndeplinitoare ale voinței lui Dumnezeu (Ps 77, 49). În înțelesul propriu, însă, prin îngeri se desemnează ființe spirituale, reale și personale, deosebite de Dumnezeu și de oameni, inferioare lui Dumnezeu, dar superioare omului și create cu o menire specială.

Principalele probleme care se pun în legătură cu lumea spirituală se referă la existența, originea, natura și menirea îngerilor. Pe acestea le vom avea în vedere în expunerea învățăturii Bisericii despre îngeri.

2. Existența îngerilor. Datorită naturii lor, îngerii stau în afară de condițiile și experiențele obișnuite prin care noi cunoaștem existența lucrurilor și ființelor. Iar angelofaniile, pe lângă faptul că sunt rare, pot fi ușor confundate cu teofaniile și supuse unor diverse interpretări, care să alimenteze tocmai îndoiala în existența lor reală. Tot așa, influența îngerilor asupra sufletelor noastre – influență care ar întemeia convingerea în existența lor – se distinge, cu greu și rareori, de acțiunea directă a lui Dumnezeu. De aceea, deși nu lipsesc oarecare indicații ale minții asupra lumii spirituale, singura cale de cunoaștere neîndoieșnică a existenței îngerilor este Revelația dumnezeiască. Credința în Dumnezeu, al cărui cuvânt ne vorbește lămurit despre ființele din lumea nevăzută, fundează credința în existența reală a acestor ființe, adică a îngerilor.

Greutatea în a cunoaște pe îngeri și îndeosebi acțiunea lor, ca și anumite înclinații și apartenențe filozofice, materialiste sau panetiste, au făcut pe unii, în trecut și în prezent, să nege existența îngerilor; iar locurile din Sfânta Scriptură, multe și clare, în care este vorba despre îngeri, să le interpreteze figurat, întemeindu-se pe aceea că în Sfânta Scriptură numirea de îngeri se întrebuințează adesea în acest sens, adică, după cum am văzut, unele ființe se numesc îngeri nu după natura lor ci, după misiunea încredințată lor de Dumnezeu.

În vechime au tăgăduit existența îngerilor saducheii (FA 23, 8). Tot așa, în timpurile mai noi, deosebit de materialisti și panteisti, pentru care lumea îngerilor nu poate exista, socinienii și teologii protestanți raționaliști socotesc că îngerii sunt ființe fictive sau personificări ale însușirilor dumnezeiești și că Iisus și Apostolii, vorbind despre îngeri, s’au acomodat credințelor iudeilor, pe care aceștia le-au împrumutat de la păgâni, în special de la babilonieni în timpul captivității.

Negarea existenței îngerilor înseamnă însă nesocotirea datelor Revelației. Căci Sfânta Scriptură, de la cea dintâi carte a ei până la ultima, învață în modul cel mai lămurit despre existența reală a îngerilor, iar despre angelofanii vorbește ca despre fapte istorice. După scoaterea din rai a primilor oameni, îngerii păzeau drumul spre pomul vieții (Fc 3, 24), un înger a oprit pe Avraam de a jertfi pe fiul său Isaac (Fc 22, 11), Iacob vede în vis îngeri ai lui Dumnezeu, suind și coborând pe o scară între cer și pământ (Fc 28, 12-13), îngerul Domnului se arată lui Balaam (Nm 22, 22 și urm.). Îngerii se închină lui Dumnezeu (Dt 32, 43). În toate locurile acestea, îngerii apar ca ființe personale, deosebite de Dumnezeu și de oameni. Aceeași realitate a îngerilor este mărturisită și în alte cărți ale Vechiului Testament. Îngerii sunt superiori omului (Ps 8, 6), dar au și ei lipsuri (Iov 4, 17-18). Serafimii slăvesc în imne pe Dumnezeu (Is 6, 1). Deși uneori profeții sunt numiți, în sens impropriu, îngeri, în sens propriu acest nume se dă ființelor spirituale care vestesc chiar profeților voia lui Dumnezeu,

arătându-se prin aceasta că sunt deosebite de profeți. Îngerul Domnului vorbește lui Ilie (4 Rg 1, 3, 1), de mai multe ori lui Daniil (8, 6; 9, 2, 10; 13, 12, 1) și lui Zaharia (1, 9-19; 2, 3; 3, 3-6; 4, 1-5), iar Iezechiel vede pe Heruvimi (10, 8-22).

Față de aceste dovezi, cuprinse cele mai multe în cărți anterioare captivității babilonice, afirmația că iudeii ar fi împrumutat credința în îngeri de la păgânii cu care au venit în contact și mai cu seamă de la babilonieni, apare cu totul neîntemeiată. Aceasta, cu atât mai mult cu cât între concepția păgână despre demoni și învățătura creștină despre îngeri există o diferență esențială. După concepția păgână, panteistă ori dualistă, spiritele sau demonii sunt numai emanații din Dumnezeu; iar după învățătura Scripturii, îngerii sunt creaturi ale lui Dumnezeu.

În Noul Testament se expune și mai clar adevărul existenței îngerilor. Evangheliștii și Apostolii relatează despre multe apariții de îngeri ca despre fapte istorice. Îngerul Gavriil anunță preotului Zaharia nașterea Înaintemergătorului lui Iisus Hristos (Lc 1, 11-13), același înger vestește Sfintei Fecioare Maria nașterea Mântuitorului (Lc 1, 28), un înger încunoștințează pe dreptul Iosif despre întruparea cea mai presus de fire a lui Iisus și despre alte evenimente în legătură cu dumnezeiescul Prunc (Mt 1, 20; 2, 13, 19), un înger se arată păstorilor de lângă Betleem și corurile îngerilor cântă mărire lui Dumnezeu, la Nașterea Mântuitorului (Lc 2, 9-13). Îngerii slujesc lui Iisus, după ispita din pustie (Mt 4, 11) și tot un înger îl întărește în grădina Ghetsimani (Lc 22, 43). Îngerii vestesc femeilor mironosițe Învierea (Mt 28, 2-8; Mc 16, 5-8; Lc 24, 4-8; In 20, 12); un înger se arată Apostolilor la Înălțare și le anunță a doua venire întru mărire a Mântuitorului (FA 1, 10, 11). Un înger scoate din temniță pe Apostoli (FA 5, 18; 12, 7-11), un înger dă instrucțiuni sutașului Corneliu (FA 10, 3-6) și tot un înger vorbește lui Pavel despre călătoria acestuia la Roma (FA 27, 23).

Claritatea și precizia cu care se vorbește în locurile acestea despre îngeri, ca despre ființele reale și personale, care lucrează în lume după porunca lui Dumnezeu, precum și caracterul netăgăduit istoric al Evangheliilor, exclud cu desăvârșire explicarea figurată a narațiunii evanghelice sau considerarea îngerilor ca personificări ale însușirilor divine sau ale acțiunilor proniatoare ale lui Dumnezeu. Căci nicăieri îngerii nu pot fi confundați nici cu Dumnezeu, nici cu oamenii, întrucât apar ca ființe deosebite atât de Dumnezeu, a Cărui voie o împlinesc și Căruia îi sunt inferiori, cât și de oameni, asupra cărora acționează și cărora le sunt superiori.

Mântuitorul Însuși și Apostolii vorbesc despre îngeri în așa fel, încât nu lasă îndoială cu privire la existența lor. Explicând parabola neghinei, Iisus pune pe îngeri pe același plan al realității cu Fiul Omului, cu lumea, cu fiii împărăției etc. (Mt 13, 37-39). Adică îngerii sunt ființe tot atât de reale, pe cât sunt celelalte lucruri și ființe din textul parabolei. Îngerii văd neîncetat fața Părintelui ceresc și mijlocesc pentru oameni (Mt 18, 10), iar acela care va mărturisi pe Fiul Omului înaintea oamenilor, va fi recunoscut de El înaintea îngerilor lui Dumnezeu (Lc 12, 8-9), astfel că îngerii nu se confundă nici cu Dumnezeu, nici cu oamenii. Același lucru rezultă și din multe alte locuri, în care se spune că îngerii nu cunosc toate pe care le cunoaște Dumnezeu (Mc 13, 32), că vor însoți pe Iisus Hristos la a doua venire (Mt 25, 31; Lc 9, 26), că îngerii – deosebiți de profeți – doresc să privească ceea ce au vestit profeții (1 Ptr 1, 12), că îngerii sunt mult mai prejos decât Fiul lui Dumnezeu (Evr 1, 4-5), că pot fi invocați spre mărturie (1 Tim 5, 21), că petrec o viață deosebită de cea a oamenilor (Mt 22, 29, 30).

Biserica a mărturisit dintru început credința în existența îngerilor. Cele mai vechi simboale de credință cunoscute, ale Bisericii din Ierusalim, Antiohia, Cezareea Capadochiei, Cipru, cuprind ca punct esențial al credinței articolul despre Dumnezeu, creatorul tuturor celor văzute și nevăzute, adică al lumii spirituale. Același lucru îl dovedesc vechile cărți liturgice, care cuprind rugăciuni către îngeri. Tot așa, literatura patristică mai veche adevărește credința de totdeauna a Bisericii în îngeri. Barnaba spune că cele mai vechi ale vieții omului, calea luminii și cea a întunericului, sunt stăpânite una de două căi ale lui Dumnezeu, iar cealaltă de îngerii satanei; după Herma, îngerii au în grijă lumea, Biserica și pe oameni, toată zidirea; Ignatie Teoforul spune că în lumea îngerilor există o anumită ierarhie; vechii apologeti arată păgânului că, la creștini, credința în existența îngerilor, creați de Dumnezeu, face parte din corpul învățaturii religioase, ca și credința în Dumnezeu. Sfinții Părinți și scriitori bisericești de mai târziu se pronunță în același sens, ori de câte ori se ivește ocazia. Sinodul I ecumenic formulează la fel, în simbolul credinței, adevărul despre Dumnezeu, „Creatorul cerului și al pământului, văzutele tuturor și nevăzutele”, iar al VII-lea sinod ecumenic de asemenea mărturisește credința în îngeri, hotărând asupra cinstirii și zugrăvirii lor.

Din toate acestea rezultă că tăgăduirea existenței reale a îngerilor echivalează cu tăgăduirea Revelației și a valorii izvoarelor ei, a Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții.

Unii autori adaugă în sprijinul adevărului despre existența reală a îngerilor și oarecare argumente de ordin rațional. Un prim temei se găsește în universalitatea credinței în îngeri, credință care, în această privință, stă pe același plan cu credința în Dumnezeu. Ea nu-și poate afla o explicație suficientă decât în admiterea unei Revelații primordiale, păstrată apoi, în parte, ca zestre spirituală a întregului neam omenesc. Un al doilea argument își ia ca punct de plecare considerarea constituției omului. Omul este sinteză a două elemente deosebite substanțial, spirit și materie. Dacă elementul material, din care este constituit trupul omului, există și independent de om, este logic să se admită și existența independentă de om a celuilalt element, a spiritului, adică lumea spirituală. Și dacă lumea materială din afară de om se înfățișează atât de mare și de variată, este greu de admis că lumea spirituală s'ar reduce numai la sufletele omenești. Un al treilea argument se întemeiază pe ideea de ierarhie a lumii. În lumea noastră se observă o stare ierarhică, de la faptele inferioare mergând până la om, ființa spirituală-corporală, care încheie ierarhia de aici. Dar omul, fiind spirit în trup, este prea departe de spiritul infinit și de aceea trebuie să se admită că, în afară de om, există alte ființe, spirite netrupești, mai apropiate de Dumnezeu, și anume îngerii. Prin ei se continuă și se împlinește scara creaturilor; fără ei, ierarhia creaturilor ar fi incompletă, s'ar frânge la jumătate. Un al patrulea argument pleacă de la scopul creației: preamărirea lui Dumnezeu și fericirea creaturilor. Dumnezeu își manifestă perfecțiunile Sale în toată creatura, dar o parte din creatură, cea materială, neavând conștiință, nu cunoaște și nu trăiește bucuria rezultată din perfecțiunile pe care le poartă în sine și nu laudă decât obiectiv pe Dumnezeu; altă parte a creaturii, omul, deși are chipul lui Dumnezeu, totuși cunoaște și laudă pe Dumnezeu numai în măsura în care permite structura lui spirituală-corporală, structură care închide în anumite limite fericirea de care se poate bucura omul. De aceea trebuie să se admită existența unei lumi superioare, a unei lumi spirituale pure, care să poarte mai curat și mai luminat chipul și asemănarea lui Dumnezeu, să-L cunoască și mai desăvârșit, să-L preamărească în forme mai înalte și, ca urmare, să se bucure de o fericire mai reală și mai deplină decât omul.

Pentru unii dogmaști, ca Silvestru de Canev sau A. Comoroșan, astfel de reflexii apropiate minții de adevărul existenței îngerilor și-l fac rațional probabil; pentru alții, ca Macarie sau Rosi, existența îngerilor este un adevăr logic și necesar, întrucât existența unei lumi spirituale superioare omului s'ar impune cu necesitate, ca o completare a lipsurilor din lumea umană. Dar, după observația lui Andrușos, necesitatea existenței îngerilor nu se poate dovedi logic, oricât s'ar simți nevoia ca seria ființelor să fie completă. Lumea fiind un produs al libertății dumnezeiești nu implică necesitatea unei completări a perfecțiunilor ei printr'o lume spirituală. Însă în cadrul credinței într'un Dumnezeu personal, existența îngerilor, care să servească în planul dumnezeiesc cu privire la lume, devine logic posibilă și probabilă.

3. Originea îngerilor. Ca și întreaga lume, îngerii sunt creați de Dumnezeu, din nimic, nu din ceva preexistent și nici din sine. Biserica învață că mai înainte de toate a produs Dumnezeu, din nimic, numai prin cugetarea Sa, toate puterile cerului, ca pe niște lăudători străluciți ai mării Sale². Despre puterile cerești au învățat greșit gnosticii, manihei și priscilienii, care deși puneau originea îngerilor în Dumnezeu, îi socoteau ca proveniți prin emanatie, nu prin creație. Învățătura Bisericii își are temeiul în Sfânta Scriptură. Este drept că referatul biblic despre creație nu vorbește determinat despre creația îngerilor, dar exprimă totuși acest adevăr încă prin cele dintâi cuvinte: „*La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul*”. „Cerul” înseamnă lumea spirituală, după cum „pământul” înseamnă lumea materială. În acest loc, prin cer nu se poate înțelege cerul văzut, creat în urmă, în ziua a doua, ci cerul nevăzut, cu locuitorii lui, îngerii, întrucât adesea, în Scriptură, îngerii sunt arătați ca locuitori ai cerului, iar oamenii ca locuitori ai pământului. Dacă nu s'ar înțelege așa cuvântul cer, ar rămâne nelămurită originea îngerilor, despre care chiar cartea Facerii amintește în mai multe locuri.

Motivul pentru care, în referatul despre creație, nu s'a făcut mențiune specială despre îngeri, este, după unii Sfinți Părinți și scriitori bisericești (Atanasie cel Mare, Teodoret), că evreii înțelegând greu cele spirituale și fiind înclinați spre idolatrie, ar fi căzut cu ușurință în rătăcirea idolatră, dacă ar fi cunoscut bine existența puterilor cerești personale. Vechii evrei și-au arătat de atâtea ori nestatornicia, iar Moise știa prea bine că, într'o vreme, au fost în stare să se închine unui vițel de aur, deși, cu puțin înainte, cunoscuseră atâtea manifestări minunate ale lui Dumnezeu. După alți Sfinți Părinți (Sf. Ioan Gură de Aur), la creație nu se vorbește direct despre îngeri, pentru că acolo se urmărește numai înfățișarea începutului istoriei lumii văzute și a stăpânului ei, a omului, precum și ca din înșirarea unor fapte importante să se cunoască Creatorul.

Mai departe, Sfânta Scriptură vorbește și în special despre originea îngerilor, arătând că au fost creați de Dumnezeu. Așa, la Ne 9, 6: „*Numai Tu ești Domn și numai Tu ai făcut cerurile, cerurile cerurilor și toată oștirea lor, pământul și toate cele de pe el...*”, precum și la Col 1, 16: „*Printr'Însul (prin Fiul) au fost făcute toate, în ceruri și pe pământ, cele văzute și nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie căpetenii, fie stăpâniri. Toate s'au făcut prin El și pentru El*”. Oștirea cerească sau cele nevăzute sunt lumea spirituală, iar tronuri, domnii etc., sunt cete îngerești (Ptr 1, 3, 22; Ef 1, 20-21).

2 Mărturisirea Ortodoxă, I, 18.

În armonie cu învățătura Sfintei Scripturi, și vechii învățători ai Bisericii mărturisesc că îngerii sunt de la Dumnezeu, prin creație. Acest adevăr se mărturisește în simbolul credinței, unde se spune că Dumnezeu este „Făcătorul cerului și al pământului, văzutele tuturor și nevăzutele”.

În ce privește timpul în care au fost creați îngerii, Revelația nu ne spune nimic precis. Totuși, Scriptura conține suficiente temeuri pentru punerea creării lor înainte de crearea lumii văzute. Că au fost creați înainte de om, rezultă din aceea că ispititorul, care se înfățișează primilor oameni ca șarpe, nu poate fi decât un duh căzut, văzut sub formă de șarpe. Deci, în momentul căderii oamenilor, nu numai că existau duhurile, dar unele dintre ele nu mai erau moralmente în starea de la început. Îngerii existau și înainte de ziua a patra, căci atunci când s’au făcut stelele, ei laudau pe Dumnezeu (Iov 38, 7). Că ar fi fost creați în decursul primelor trei zile ale creației, este greu de presupus, deoarece nu ni se dă nici cea mai mică indicație despre aceasta. De aceea nu rămâne decât să se fixeze timpul creării îngerilor la început, adică înainte de lumea materială.

La această opinie ne duc primele cuvintele ale Facerii: „*La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul*”. Părerea aceasta este dominantă printre Sfinții Părinți. După Teofil al Antiohiei, Vasile cel Mare, Teodoret, Damaschin, cerul creat la început este cerul nevăzut, împreună cu duhurile netrupești, locuitorii lui. După Ilarie, Ambrozie, Grigore de Nazianz, Ieronim, Grigore cel Mare, Atanasie Sinaitul, lumea nevăzută s’a creat cu mult înainte de lumea văzută, la crearea căreia îngerii slujeau lui Dumnezeu. „Întâi, zice Grigore de Nazianz, a cugetat Dumnezeu puterile îngerești și cerești și gândul a devenit faptă, împlinită prin Cuvântul și desăvârșită în Duhul Sfânt”; iar Sf. Ioan Damaschin: „Sunt de părerea lui Grigore Teologul. Căci trebuie să fie zidită mai întâi ființa spirituală, apoi cea sensibilă și în urmă, din cele două, însuși omul”.

Asupra timpului creării îngerilor s’au mai exprimat și alte păreri. Astfel, după Ghenadie al Marsilieii, îngerii au fost creați în timpul cuprins între prima creație a materiei și organizarea acesteia în cosmos, pentru ca în acel interval de timp, bunătatea lui Dumnezeu să nu fie neactivă. Dar această părere n’are nici un temei în Revelație, iar dacă încearcă să se sprijine pe ideea că bunătatea lui Dumnezeu trebuie să fie totdeauna activă, atunci ar trebui să se conchidă logic la eternitatea creației.

După Fericitul Augustin, îngerii au fost creați în prima zi, odată cu lumea. Și această părere are un temei foarte slab, anume analogia dintre natura îngerilor ca lumini cerești și lumina sensibilă.

După o altă părere, amintită de Augustin, îngerii ar fi fost creați după om, întrucât numai așa se respectă ideea gradăției în creație, anume de la cele inferioare spre cele superioare; iar îngerii sunt superiori omului, deci trebuiau creați la urmă. Dar, dacă lumea materială a fost creată după o anumită gradăție, nimic nu îndreptățește extinderea acestei gradății și asupra lumii spirituale. Totodată, părerea aceasta contrazice și Sfânta Scriptură, care spune că Dumnezeu, după crearea omului, „s’a odihnit de toate lucrurile sale” (Fc 2, 2), adică n’a mai creat.

Părerile acestea, nefondate în Sfânta Scriptură, au rămas doar opinii izolate.

4. Natura îngerilor. După natura lor, îngerii sunt duhuri pure, adică imateriale și necorporale, mult inferioare lui Dumnezeu, superioare omului, dar mărginite și nemuritoare. Sfânta Scriptură îi numește duhuri (πνεύματα) „*Nu sunt oare toți (îngerii) duhuri slujitoare...?*” (Evr 1, 14), așa cum zice și despre Dumnezeu că e Duh (πνεύμα In

4, 24), și despre sufletele oamenilor despărțite de trupuri (1 Ptr 3, 19; Ap 22, 6; Ecc 12, 7); iar „*Duhul trup și oase nu are*” (Lc 24, 39). În opoziție cu oamenii care au trup, îngerii „*nu se căsătoresc, nu se înmulțesc*” (Mt 22, 30) și nici nu pot să moară (Lc 20, 35-36). Ca spirite, îngerii sunt ființe raționale și libere, rațiunea și libertatea fiind însușiri esențiale ale spiritului. Astfel sunt considerați îngerii în Sfânta Scriptură în toate acele locuri în care se spune despre ei că văd fața lui Dumnezeu (Mt 18, 10), că se bucură de întoarcerea păcătoșilor (Lc 15, 10), doresc să cunoască tainele mântuirii (1 Ptr 1, 12), preamăresc pe Dumnezeu și-I împlinesc poruncile (Ps 102, 20).

Fiind spirite, îngerii sunt nevăzuți (Col 1, 16). Totuși, după voia lui Dumnezeu și întru îndeplinirea slujbei lor, pot să ia formă omenească, pot să vorbească omenește și să mănânce, apar îmbrăcați și uneori purtând aripi (Fc 32, 25; Lc 24, 4; Mt 28, 3; Ap 14, 6; Is 6, 2). Dar, dacă Sfânta Scriptură amintește mai multe angelofanii, din acestea nu se poate trage concluzia că îngerii ar avea trupuri, tocmai așa după cum din teofanii nu reiese că Dumnezeu ar avea trup.

Adevărul despre necorporalitatea îngerilor îl învață și Sfânta Tradiție. Simbolurile credinței mărturisesc invizibilitatea îngerilor, cărțile liturgice și rituale îi numesc „puteri cerești, puteri fără trupuri”, care laudă pe Dumnezeu cu guri nemateriale (Minei 8 nov.); iar sinodul al VII-lea ecumenic îi numește „îngeri netrupești”. Literatura patristică de asemenea adevărește, în multe locuri, această învățătură. După Irineu, „îngerii sunt fără trup”; după Atanasie cel Mare, îngerii sunt ființe raționale (λογικοί) imateriale (ἄσωματοι) și nemuritoare (ἀθάνατοι).

În genere, ideea naturii necorporale a îngerilor domină în literatura patristică.

Unii dintre Sfinții Părinți și scriitori bisericești, plecând de la ideea că necorporalitatea și imaterialitatea absolută aparțin exclusiv lui Dumnezeu și că nici o creatură nu poate fi cu totul străină de un oarecare substrat material, atribuie îngerilor trup ca de aer sau de foc, nu însă trup sensibil. Așa sunt: Justin Martirul, Tațian, Atenagora, Tertulian, Origen, Ambrozie, Vasile cel Mare. Acesta din urmă zice „Probabil ființa lor (a îngerilor) este duh aerian sau foc imaterial după cele scrise: „*Cel ce face pe îngerii Săi duhuri și slujitorii Săi pară de foc*”. De aceea ei sunt limitați de un loc și vizibil, arătându-se celor vrednici în chipul trupurilor lor proprii”. Fericitul Augustin și Ghenadie de Marsilia cred că îngerilor trebuie să li se atribuie o oarecare corporalitate, deoarece sunt cicumscrisi spațial, asemenea sufletului omenesc, care petrece în trup. În acest sens, toată făptura este corporală, inclusiv puterile cerești, deși nu petrec în trup. Alții ca Atanasie cel Mare, Grigore de Nyssa, Grigore Teologul, Ioan Hrisostom, Epifanie, Chiril al Alexandriei, Teodoret, Grigore cel Mare, Ioan Damaschin, deși afirmă hotărât spiritualitatea îngerilor, totuși nu o înțeleg ca o spiritualitate absolută, de același grad cu a lui Dumnezeu, ci numai ca relativă. Concepția aceasta este exprimată de Sf. Ioan Damaschin astfel: „El este făcătorul și creatorul îngerilor; El i-a adus de la neexistență la existență și i-a zidit după propriul Lui chip, cu natură necorporală, un fel de duh sau de foc imaterial, după cum spune dumnezeiescul David: „*Cel care face pe îngerii Săi duhuri și pe slugile Lui, pară de foc*”. Prin aceste cuvinte se arată că ei sunt ușori, arzători, calzi, străbătători și grabnici în devotamentul și slujirea de Dumnezeu... Așadar, îngerul este ființă spirituală, veșnic mișcătoare, liberă, necorporală; slujește lui Dumnezeu și a primit în har nemurirea în firea lui. Care este, însă, natura și definiția ființei lui, numai Ziditorul o știe. Se spune că este necorporal și imaterial în raport cu noi, deoarece în raport cu Dumnezeu, singurul

incomparabil, totul este grosolan și material. Numai Dumnezeirea este în realitate imaterială și necorporală”.

Fiind ființe mărginite, deși spirite, îngerii, fără a fi legați de un anumit loc, se găesc totuși în fiecare moment în oarecare loc, nu pretutindeni. Numai Dumnezeu este omniprezent. Ei nu pot fi în același timp în mai multe locuri, căci atunci când sunt în cer, nu sunt și pe pământ; iar când sunt trimiși pe pământ, nu sunt și în cer. Totuși se mișcă cu o ușurință neînțeleasă de om, dintr'un loc într'altul. Astfel că, spirite fiind, este nepotrivit a se întreba asupra spațiului în care ar fi fost așezați, în care petrec și care ar fi rezervat lor. Dacă Sfânta Scriptură arată cerul ca locuință a îngerilor, prin aceasta nu vrea să determine un anumit loc pentru îngeri, ci indică numai o regiune superioară, nepământescă, a existenței căreia ei aparțin. De aceea îngerii pot fi pretutindeni unde li se poruncește de Dumnezeu.

Ca spirite curate, îngerii sunt superiori oamenilor (Ps 5, 6; Mc 13, 32), înțelepciunea lor este un ideal pentru înțelepciunea omenească (2 Rg 14, 20), puterea și activitatea lor întrec pe ale oamenilor (Mt 28, 2; 2 Tes 1, 7; 2 Ptr 2, 11). „Îngerii sunt puternici, zice Sf. Ioan Damaschin, și gata spre a împlini voința divină”. Sunt mai presus de oameni și, fără a fi impasibili, cum este numai Dumnezeu, sunt lipsiți de orice pasiune trupească.

Dar dacă îngerii sunt superiori oamenilor, ca duhuri curate, sunt inferiori lui Dumnezeu, ca făpturi ale Acestuia. Mărginirea îngerilor se referă atât la cunoaștere, cât și la putere. Ei nu cunosc adâncurile Ființei dumnezeiești (1 Co 2, 11), nu cunosc tainele lui Dumnezeu (Ef 3, 9-10; 1 Ptr 1, 12), nici gândul Lui (Rm 11, 34) și nici cugetul omului nu-l cunosc (3 Rg 8, 39; Ier 17, 9). Tot așa, îngerii nu au putere creatoare și nici minuni nu pot face cu puterea lor, aceasta fiind o însușire exclusivă a lui Dumnezeu (Ps 71, 18).

Vechii învățători bisericești, care s'au exprimat cu privire la puterile naturii îngerești și la superioritatea îngerilor printre făpturi, au formulat aceeași părere. Printre ei, numai două opinii individuale sunt de menționat, a lui Tertulian și a lui Origen. După cel dintâi, întrucât Hristos a venit să mântuiască pe om, nu și pe îngerii căzuți, îngerii ar fi, după natura lor, mai prejos decât oamenii; după al doilea, demnitatea îngerilor este inferioară demnității ucenicilor lui Hristos, dar nu și demnității omului în genere.

Starea morală actuală a îngerilor este una de sfințenie și impecabilitate, dar nu prin însăși natura lor, ci prin harul divin. Îngerii cugetă și săvârșesc numai cele ale lui Dumnezeu, conștiința lor este luminată și dreaptă, iar voința le înclină totdeauna spre bine și nu poate fi mișcată spre rău. Biserica învață că îngerii „s'au întărit prin harul lui Dumnezeu pentru totdeauna, fiindcă ei nu s'au unit cu Lucifer, ca să se ridice împotriva lui Dumnezeu; și pentru aceea au și primit acest har, așa încât ei nu pot să păcătuiască. Însă aceasta nu după firea lor, ci după harul dumnezeiesc”³. Impecabilitatea îngerilor este, așadar, rezultatul rezistenței lor față de ispită, al persistenței în bine și al întăririi prin Sfântul Har. Deci nu e o impecabilitate prin natură, căci prin natură, liberi fiind, ar fi putut să se hotărască și spre rău, ca îngerii răi. Însă, fiindcă nu s'au abătut de la voința lui Dumnezeu, ca normă a vieții, și-au păstrat sfințenia naturală, s'au desăvârșit prin harul divin și au ajuns la o înaltă perfecțiune morală, fără a mai putea fi atrași spre păcat. Sfânta Scriptură exprimă acest adevăr, arătând că îngerii se bucură numai cele bune (Lc

3 Mărturisirea Ortodoxă, I, 20.

15, 10), că sunt cerești (Flp 2, 10), că sunt aleșii lui Dumnezeu (1 Tim 5, 12), înconjurând tronul dumnezeiesc (Dn 7, 10; Is 6) și privind continuu pe Dumnezeu (Mt 18, 10), fiind sfinți și rămânând așa pentru veșnicie (Mt 25, 31; Evr 12, 22). În armonie cu Sfânta Scriptură învață și Sfânta Tradiție că, prin harul Sfântului Duh, îngerii persistă în bine, că perfecțiunea, strălucirea și neînclinarea spre rău a îngerilor este de la Duhul Sfânt. Sf. Ioan Damaschin zice: „Ei (îngerii) au din afară sfințenia ființei lor, de la Duhul... Ei se înclină greu spre rău, dar nu sunt neînclinați. Acum, însă, au ajuns neînclinați, nu din pricina firii lor, ci prin har și stăruință în unicul bine”.

În virtutea sfințeniei și a impecabilității lor, îngerii se găsesc în desăvârșită comuniune morală cu Dumnezeu, iar acestei comuniuni îi corespunde pentru îngeri o stare de negrăită fericire. De aceea Sfânta Scriptură îi numește aleșii lui Dumnezeu (1 Tim 5, 21), cetățeni ai Ierusalimului ceresc (Evr 12, 22), privitori ai feței lui Dumnezeu (Mt 18, 10).

5. Numărul îngerilor și ierarhia cerească. Revelația nu determină numărul îngerilor, dar arată că este foarte mare. Sfânta Scriptură vorbește despre tabere de îngeri (Fc 32, 1-2), zeci de mii și milioane de milioane de îngeri (Dn 7, 10; Evr 12, 22; Ap 5, 11), mulțime de oaste cerească (Lc 2, 13), legiuni de îngeri (Mt 26, 53). Tot așa și Sfinții Părinți spun că numărul îngerilor este neînchipuit de mare. Dacă în parabola despre oaia cea pierdută, aceasta reprezintă pe toți oamenii, iar cele nouăzeci și nouă pe îngeri, ne putem închipui cât de extraordinar de mare este numărul oștilor cerești. Astfel că oștirea spiritelor anterioare materiale este nenumărată, întrecând puterea oricărui calcul omenesc; iar dacă stă scris despre milioane de milioane de îngeri (Dn 7, 10), aceasta nu însemnează că acesta ar fi numărul îngerilor, ci numai că profetul n'a putut exprima într'alt chip un număr mai mare.

În această lume spirituală, compusă dintr'un număr nemăsurat de mare de îngeri, există o anumită ordine ierarhică, întemeiată pe puterile și slujba deosebită a îngerilor, așa cum și în lumea materială există ordine progresivă, de la cele inferioare la cele superioare. Biserica, bazându-se pe Sfânta Scriptură și urmând lui Dionisie Areopagitul, învață că ierarhia cerească se compune din nouă cete îngerești, grupate în trei clase⁴. Clasa întâi cuprinde pe Serafimi, Heruvimi, Scaune; a doua pe Domnii, Puteri, Stăpânii; a treia pe Începători, Arhangheli, Îngeri. Clasa Serafimilor este cea mai apropiată de Dumnezeu, iar cea mai de jos aceea a îngerilor. Evident, aceste nume sunt ale cetelor, nu nume personale. Cu nume individuale nu cunoaștem decât trei îngeri, pe Arhanghelii Mihail (Dn 10, 13, 21) și Gavriil (Lc 1, 19, 26; Dn 8, 16; 9, 21) și pe Rafail (Tob 3, 16; 5, 4).

Împărțirea după clase sau trepte a îngerilor se întemeiază pe Sfânta Scriptură, care numește, deși nu într'un loc pe toate cele nouă cete. Așa la Fc 3, 24, se amintesc Heruvimii, la Is 6, 1, Serafimii; la Ef 1, 20; Col 1, 16; Rm 8, 38; 1 Ptr 3, 22; Scaunele, Domniile, Puterile, Stăpâniile, Începătoriile și Îngerii, la 1 Tes 4, 15-16; Iuda 9 și Arhanghelii.

Credința în deosebirea după trepte a îngerilor este permanentă în Biserica. Încă Ignatie Teoforul vorbește despre cete în lumea îngerilor, iar Irineu, Clement al Alexandriei și Origen înșiră o parte din ele și tot așa Ilarie, Chiril al Ierusalimului, Vasile cel Mare,

4 Mărturisirea Ortodoxă, I, 20.

Grigore Teologul. Apoi, în afară de Dionisie Areopagitul, vorbesc despre toate cetele îngeresti amintite de Sfânta Scriptură, Atanasie cel Mare, Ioan Hrisostom, Augustin, Grigore cel Mare, Ioan Damaschin. Mai mult chiar, Origen, și îndeosebi Ioan Gură de Aur și după acesta Teodoret și Teofilact, plecând de la Ef 1, 21, unde se vorbește despre nume ale îngerilor, cunoscute unele în veacul acesta, iar altele în cel viitor, sunt de părere că mai sunt și alte puteri cerești, pe care noi nu le cunoaștem după nume, așa că în realitate ar fi neînchipuit de multe clase de îngeri, în afară de cele descoperite nouă. Ideea aceasta însă a rămas numai o opinie particulară.

În ce anume constă deosebirea între cetele îngeresti, ca și de ce există ea, rămâne pentru noi un mister. Nu știm nici dacă natura îngerilor este aceeași sau se deosebește a unora de a altora. Numai Dumnezeu, Creatorul lor, știe. Dar se deosebesc unii de alții după luminare și după rang. Ei se luminează unii pe alții potrivit superiorității rangului, anume cei mai de sus împărtășesc celor mai de jos lumina și cunoștința.

Ierarhia cerească își are originea în creație, după voința lui Dumnezeu. Ea există deci de la începutul lumii spirituale. Sfânta Scriptură învață lămurit că duhurile netrupești au fost create într-o anumită ierarhie, dându-li-se ranguri și funcții deosebite, când zice că „toate printr'Însul s'au făcut în cer și pe pământ, cele văzute și cele nevăzute, ori Scaunele, ori Domniile, ori Stăpâniile, ori Puterile; toate pentru El și prin El s'au făcut” (Col 1, 16). Sinodul al V-lea ecumenic (can. 2 și 14) a condamnat concepția origenistă, după care ierarhizarea îngerilor nu s'ar fi făcut dintru început, ci numai mai târziu, drept consecință a căderii unora dintre ei și a persistenței în bine a celorlalți. Astfel că împărțirea în clase a îngerilor s'ar fi făcut după măsura rezistenței față de ispită și a perseverenței și a întăririi în virtute. Concepția aceasta contrazice învățătura clară a Revelației, care spune că Dumnezeu este Creatorul cetelor îngeresti (Col 1, 16); iar temeiul rațional pe care încearcă a se sprijini, este de asemenea foarte slab. Lui Origen i se pare că ar fi contrar bunătății și dreptății, ca Dumnezeu să fi împărțit spiritele dintru început în cete deosebite, cu daruri diferite și în măsură inegală, fără considerarea meritelor personale, care urmau să se câștige mai târziu. Dumnezeu este însă și rămâne bun și drept și dacă distribuie, deopotrivă, darurile Sale în lumea spirituală, ca și dacă le distribuie diferit și nu în aceeași măsură, stabilind astfel o ierarhie; după cum tot bun și drept este prin stabilirea unei ierarhii în lumea văzută. Adevărul acesta devine și mai clar dacă se are în vedere că starea primă a puterilor netrupești – ca și a omului – nu era una definitivă, ci trebuia să devină astfel în urma și în măsura străduinței în direcția binelui, adică a colaborării libere cu harul divin. Tocmai pentru aceea, unele din spiritele superioare au putut să cadă, cu toată superioritatea lor, iar altele, mai prejos în ce privește înzestrarea și puterea, au putut să ajungă la sfințenie deplină și impecabilitate.

Cu toată deosebirea după trepte a îngerilor, ei constituiesc o lume superioară unitară. Ei sunt în strânsă legătură unii cu alții, în perfectă comuniune spirituală; sunt adică așezați într-o așa rânduială, încât cei mai de jos primesc povățuire și luminare de la Dumnezeu, prin cei mai de sus.

6. **Menirea îngerilor.** Îngerii fiind făpturi, în creația lor s'a manifestat aceeași bunătate a lui Dumnezeu și în vederea aceluiași scop, ca și la creația în genere. Și dacă toată făptura s'a zidit pentru a fi răsfrângere a perfecțiunilor dumnezeiești, vestindu-le după firea fiecărei ființe, și pentru a participa la bunătatea dumnezeiască, realizându-și astfel fericirea, însemnează că și îngerii au fost creați pentru mărirea lui Dumnezeu și

pentru a se bucura de fericirea deplină. Adică, menirea îngerilor este preamărirea lui Dumnezeu în cunoaștere dreaptă și în necondiționată împlinire a voinței Sale, câștigându-și prin aceasta fericirea veșnică. Biserica învață acest adevăr mărturisind credința că toate puterile cerești au fost create pentru a fi „lăudători străluciți ai măririi lui Dumnezeu” și că lumea spirituală „cunoaște pe Dumnezeu după harul dar ei și se supune totdeauna voinței Lui întru toate”. Sfânta Scriptură exprimă acest adevăr, arătând că îngerii văd pe Dumnezeu (Mt 18, 10), îl măresc (Is 6, 1; Ap 4, 8), împlinesc voia Lui (Mt 6, 10; Ps 102, 20), slujesc în iconomia mântuirii (Evr 1, 14). Chiar numirea de înger (ἄγγελος) arată menirea sau chemarea lor, aceea de a fi slujitori ai lui Dumnezeu și organe ale Providenței dumnezeiești. Sf. Ioan Damaschin spune că îngerii „au un singur lucru de făcut: să laude pe Dumnezeu și să slujească voinței Lui dumnezeiești”.

În raport cu lumea, serviciul îngerilor constă în a executa poruncile dumnezeiești în opera mântuirii, pentru întemeierea și desăvârșirea împărăției lui Dumnezeu. Astfel, ei anunță nașterea Mântuitorului, Îi servesc la naștere, după ispită, în Ghetsimani, la Înviere, la Înălțare, Îl vor însoți la a doua venire. Ei anunță nașterea Botezătorului Ioan și ajută pe Apostoli. Îngerii ajută și ocrotesc pe oamenii vrednici, ca pe Avraam, Lot, Iacob, Ilie, Daniil (Fc 19, 28; 3 Rg 19, 5; 4 Rg 1, 3, 15; Dn 3, 25), se bucură de întoarcerea păcătoșilor (Lc 15, 10) și slujesc spre mântuire: „Îngerii oare nu sunt toți duhuri slujitoare, trimiși ca să slujească pentru toți cei ce vor fi moștenitorii mântuirii?” (Evr 1, 14). Așadar, îngerii se trimit spre slujire tuturor celor ce cred în Hristos. Fiecare creștin și mai ales cel pios viețuiește sub ocrotirea unui înger, numit înger păzitor, după cum reiese din Mt 18, 10 și FA 12, 15, unde se vorbește despre îngerii copiilor și despre îngerul lui Petru. Despre credința în îngerul păzitor care se dă la botez, mărturisesc mulți învățători bisericești, ca Origen, Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur. În genere, Sfinții Părinți învață că în Vechiul Testament numai iudeii care credeau în Mesia au avut înger păzitor, iar în Noul Testament are fiecare creștin până când nu-l alungă prin păcat greu. Îngerul păzitor întărește credința și pietatea (4 Rg 1, 13; Za 2), apără de duhurile rele (Ps 90, 10-11), mijlocește pentru credincios (Mt 18, 10; Ap 8, 3), însoțește sufletele celor adormiți (Lc 16, 22). Îngerii ocrotesc de asemenea popoarele, statele (Dn 1, 10) și comunitățile creștine (1 Co 11, 10; Ap 1, 20). „Ei, zice Sf. Ioan Damaschin, păzesc porțile pământului, sunt înaintestătători neamurilor și ai locurilor, după cum au fost rânduiți de Creator, ne conduc și ne ajută în lucrurile noastre”. Îngerii sunt întrebuințați și pentru pedepsirea celor nelegiuți (FA 12, 23; Is 37, 36; 4 Rg 19, 35, Iuda 9; Ap 12, 7).

Mărturisirea ortodoxă exprimă astfel învățătura Bisericii despre serviciul îngerilor: „Îngerii sunt duhuri create de Dumnezeu din nimic, pentru ca să-L preamărească și să-L servească și, afară de aceasta, să servească în lume oamenilor, povățuindu-i la împărăția lui Dumnezeu. Ei se dau și pentru apărarea orașelor, a împărățiilor, a țărilor, a mănăstirilor, a bisericilor și a oamenilor, clerici și mireni... De asemenea păzesc și pe prunci... Ei aduc înaintea măririi dumnezeiești rugăciunile și milosteniile noastre și alte faceri de bine... În Vechiul Testament, mai înainte de a fi dată Legea lui Moise, îngerii învățau pe strămoșii noștri Legea și voia lui Dumnezeu și le arătau calea mântuirii, după cum mărturisește Dionisie (**Ierarhia bisericească**, 4). Iar pe urmă, după ce s'a dat Legea, îi învățau și-i

povățuiau spre cele bune... Ei de asemenea descoperă lucrările dumnezeiești... și după porunca lui Dumnezeu se află pretutindeni, lângă fiecare om, ne păzesc de toată primejdia și alungă pe dușmanul sufletelor noastre, care muncește fără milă pe om, dacă vede că Dumnezeu îl îngăduie să facă aceasta” (1, 19).

7. Îngerii răi. Nu toți îngerii au rămas în starea de comuniune morală cu Dumnezeu, cum au fost creați, ci unii s’au abătut de la menirea lor, căzând din comuniunea cu Dumnezeu și devenind îngeri răi, duhuri necurate. Sfânta Scriptură vorbește în multe locuri despre îngeri răi, numindu-i duhuri rele (Lc 7, 21; 8, 2; FA 19, 13), duhuri necurate (Mt 10, 1), duhuri ale răutății (Ef 6, 12), diavoli, draci, demoni (Lc 8, 30-35), îngerii diavolului (Mt 25, 41), îngerii satanei (Ap 12, 7-9); iar pe căpetenia lor, diavolul (1 Ptr 5, 8), ispititorul (Mt 4, 3), satana (Ap 20, 2-7), Belzebul (Lc 11, 15) Beliar (2 Co 6, 15), domnul lumii acesteia (In 12, 31), domnul puterilor aerului (Ef 2, 2), domnul dracilor (Mt 9, 34).

Numărul îngerilor răi este mare (Lc 8, 30) și constituiesc o adevărată împărăție a răului (Lc 11, 18). Răutatea diavolilor are grade (Lc 11, 26) și ei nu numai că au o căpetenie (Mt 12, 24), dar se găsesc pe trepte diferite, începătorii, domnii, stăpânii întinericului (Ef 6, 12; Col 2, 15).

Existența îngerilor răi este contestată de aceia care tăgăduiesc existența îngerilor în genere. Dar Sfânta Scriptură îi prezintă întotdeauna ca ființe reale, nu imaginare. Diavolul produce lui Iov nenorociri (Iov 1, 6; 2, 2), muncește pe Saul, când acesta este părăsit de duhul Domnului (1 Rg 14, 14), ispitește pe David (1 Par 21, 1), iar moartea a apărut în lume prin lucrarea diavolului (Sol 2, 24). În Noul Testament, în parabola neghinei, realitatea diavolului este la fel afirmată ca și realitatea Fiului Omului, a îngerilor și a fiilor împărăției (Mt 13, 37-39); Mântuitorul Însuși confirmă existența diavolului, în răspunsul dat fariseilor care îl acuzau că scoate dracii cu ajutorul domnului acestora (Mt 12, 26-29). Diavolii nu sunt personificări ale răului, întrucât sunt înfățișați ca ființe pe care le așteaptă pedeapsa veșnică; nu se identifică nici cu oamenii cei răi, împreună cu care vor sta în iad (Mt 25, 41). Diavolii sunt niște ființe reale raționale, cugetă, „cred și se cutremură” (Lc 2, 19), au voință proprie și păcătuiesc din început (1 In 3, 8) și și au planurile lor (2 Co 2, 11). Biserica a crezut totdeauna în existența îngerilor răi, cum dovedește practica ei de la botez, când celui ce se botează i se cere lepădarea de diavolul, de toți îngerii lui și de lucrurile lui, și cum se constată din mărturiile Sfinților Părinți și ale scriitorilor bisericești. În concepția creștină, existența diavolului este o realitate teribilă, pentru surparea temeliei căreia a trebuit să ducă lupta Însuși Fiul lui Dumnezeu. În centrul învățaturii creștine stă tocmai problema mântuirii neamului omenesc de sub robia diavolului, prin Iisus Hristos, care s’a întrupat „pentru ca să sfărâme lucrările diavolului” (1 In 3, 8). Chiar posibilitatea mântuirii omului se explică prin aceea că el n’a devenit rău de la sine, ci de la diavolul, care este izvorul propriu al răului. De aceea existența îngerilor răi este implicată în sistemul credinței creștine, apărând ca o premiză necesară mântuirii.

Despre originea îngerilor răi, Biserica învață că ei au fost creați buni, căci tot ce a făcut Dumnezeu este bun, dar că au devenit răi prin propria lor voință. Prin urmare: a) îngerii răi nu constituiesc un principiu al răului de sine stătător, existența lor nu implică un dualism ontologic; b) îngerii răi sunt și ei creaturi ale lui Dumnezeu, însă n’au fost creați răi, ci buni; c) răutatea diavolului a provenit din abuzul libertății lor. Posibilitatea căderii îngerilor se găsește implicată în aceea că au natură spirituală creată, deci că sunt ființe raționale și libere mărginite, având facultatea de a rămâne și progresa în bine,

precum și de a se îndrepta spre rău. Căci orice creatură este schimbătoare, numai ceea ce este necreat este neschimbător.

Sfânta Scriptură ne spune că îngerii au căzut prin propria lor vină, din starea în care au fost creați. „El (diavolul) dintru început ucigător de oameni a fost și întru adevăr n’a stătut (ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν), că nu este adevăr în el” (In 8, 44). Dacă diavolul n’a stătut întru adevăr, înseamnă că el fusese în adevăr și că în chip liber l-a părăsit; înseamnă că nu s’a menținut în adevărul în care a fost, îndepărtându-se prin voia sa de adevăr, deci că depindea de libertatea sa să rămână în adevăr sau să cadă. Unii dintre îngeri s’au îndepărtat conștient și liber de Dumnezeu, adică au păcătuit și de aceea și-au atras asupra lor condamnarea veșnică: „Dumnezeu n’a cruțat pe îngerii care au păcătuit, ci i-a aruncat în iad, ținându-i în lanțuri, spre judecată” (2 Ptr 2, 4). Același adevăr este afirmat la Iuda 6: „Iar pe îngerii care nu și-au părăsit vrednicia, ci și-au părăsit lăcașul lor, îi ține în întuneric, în legăturile cele veșnice, spre judecata zilei celei mari”. Din aceasta reiese că îngerilor s’a dat anumită vrednicie, dregătorie și demnitate, corespunzătoare firii și menirii lor, dar că unii nu și-au păzit vrednicia și sălașul lor, ci l-au părăsit, adică au căzut, devenind îngeri răi, deși puteau să și păzească vrednicia, dacă ar fi voit aceasta. Din proprie inițiativă, diavolul s’a prăbușit din starea în care a fost așezat de la început. Mântuitorul Însuși zice: „Am văzut pe satana căzând, ca din ceruri fulgerul” (Lc 10, 18). Așadar, autorul răului este diavolul, care s’a făcut cauza căderii pentru sine și pentru ceilalți; iar înainte de diavol n’a păcătuit nimeni; dar el a căzut nu fiindcă în natura sa ar fi fost sădită aplecarea spre rău, ci fiind creat bun, singur s’a hotărât spre păcat, devenind din arhanghel, diavol, adică clevetitor. „Diavolul, zice Fericitul Augustin, este spirit-necurat; el este bun ca spirit și rău ca necurat; este spirit prin natură și necurat prin păcat; dintre aceste două însușiri, prima o are de la Dumnezeu, a doua chiar de la diavolul”. Iar Sf. Ioan Damaschin zice: „Dintre puterile îngerești, întâistătătorul cetei celei mai de jos... nu a fost făcut rău prin natură, ci a fost bun, a fost făcut spre bine și nu avea în el de la Creator nici cea mai mică urmă de răutate; cu toate acestea n’a suferit luminarea și cinstea, pe care Creatorul i-a dăruit-o, ci, prin voința lui liberă, s’a mutat de la starea sa naturală la o stare contrarie naturii sale și s’a ridicat împotriva lui Dumnezeu, care l-a făcut, voind să se împotrivească Lui... Mulțimea nenumărată de îngeri așezați sub el s’a dezlipit, a urmat lui și a căzut împreună cu el. Așadar, (demonii), cu toate că erau de aceeași natură cu îngerii, totuși au devenit răi, înclinându-și de bună voie voința lor, de la bine spre rău”.

Cu privire la timpul căderii îngerilor răi, Biserica n’a formulat o învățătură oficială. Se poate însă determina cu siguranță acel timp înainte de începutul istoriei umane, dacă se are în vedere: 1. că de la crearea lor până la cădere a trebuit să se scurgă un oarecare timp; 2. că diavolul a apărut ca ispititor încă al celor dintâi oameni, deci căzuse înainte de a fi creat omul; 3. că Sfânta Scriptură ne spune că „diavolul păcătuiește dintru început” (1 In 3, 8). Opiniile scriitorilor bisericești diferă, însă nu esențial. Pentru cei care, împreună cu Fericitul Augustin, pun creația îngerilor deodată cu lumea văzută, căderea îngerilor trebuie să se fi petrecut scurt timp după creația lor, întrucât peste puțin timp apar astfel, la căderea omului; pentru cei care pun creația îngerilor cu mult înainte de lumea văzută, îngerii au rămas toți mai multă vreme în starea harică. În sprijinul acestei idei se aduc uneori cuvintele de la Iezechiel 28, 13-15, adresate regelui Tirului, cel care era „pecetea desăvârșirii, deplinătatea înțelepciunii și cununa frumuseții”, rânduit să fie heruvim, fără

prihană în căile lui până s'a încuibat în el nelegiurea. Regele Tirului ar fi o icoană a luceafărului care a căzut.

În ce privește modalitatea căderii, Sfinții Părinți sunt de părere că mai întâi a căzut un înger, căruia i-au urmat cei aflați sub influența lui; a căzut mai întâi căpetenia lor, care era cel mai perfect dintre spiritele create, mai marele oștirilor cerești sau unul din spiritele superioare, căpetenia unei trepte mai de jos. Tocmai desăvârșirea Luceafărului (Is 14, 12), a celui care a căzut întâi, „*tatăl minciunii*” (In 8, 44) a câștigat încrederea îngerilor subalterni și așa, exemplul lui a fost urmat de o mare mulțime de îngeri. De aceea Sfânta Scriptură numește pe îngerii căzuți, îngeri ai diavolului (Mt 25, 41; Ap 12, 7).

Păcatul prin care, după părerea cea mai răspândită printre Sfinții Părinți, au căzut îngerii răi, este mândria. Aceasta și este opinia cea mai întemeiată, fiind în acord cu Descoperirea dumnezeiască. Apostolul Pavel cere ca „episcopul să nu fie de curând botezat, ca să nu se mândrească și să cadă în osânda diavolului” (1 Tim 3, 6), de unde reiese că osândă diavolului s'a dat pentru păcatul mândriei. Iar dacă „*începutul păcatului este mândria*” (Sir 10, 13) și dacă păcatul diavolului este cel dintâi păcat, însemnează că diavolului a căzut prin mândrie. Mândria diavolului constă în a fi ținut o totală independență față de Dumnezeu, Creatorul lui, și în a fi voit să aibă în sine și pentru plenitudinea existenței și fericirea desăvârșită, făcându-se asemenea cu Cel Prea Înalt (Is 14, 13-14) și chiar mai presus decât El (2 Tes 2, 4).

După altă părere, combătută de Sf. Ioan Gură de Aur, Teodoret și Augustin, diavolul a căzut prin invidie față de Fiul lui Dumnezeu sau față de om. Dar prin invidie a intrat numai păcatul în lumea pământească, căci „*moartea a intrat în lume prin prisma diavolului*” (Sol 2, 24); invidia nu-i de la începutul păcatului, ci mândria, ea apare ca produs al mândriei. „Diavolul deveni mai întâi mândru, ca să cadă, apoi invidios, ca să ne vatame”.

Părerea după care păcatul îngerilor răi ar fi constat în legăturile nenaturale cu fiicele oamenilor, după greșita înțelegere a locului de la Fc 6, 2, n'are nici un temei, întrucât în locul amintit este vorba despre oameni, nu despre îngeri, anume despre urmașii lui Set și al lui Cain. În ce privește caracterul căderii îngerilor răi, este notat că, după învățătura Bisericii și socotința generală a Sfinților Părinți, ea este cădere radicală, definitivă, pentru ei nemaiputând fi posibilă mântuirea. Consecința căderii lor este condamnarea veșnică⁷. Diavolului și îngerilor lui le este gătit focul cel veșnic (Mt 25, 4-14; Ap 20, 10), greșala lor fiind așa de mare și împietrirea totală, încât nu pot fi cruțați (2 Ptr 2, 4), întrucât de la sine nu și-au păzit vrednicia și au părăsit lăcașul în care au fost așezați la creație (Iuda 6). Motivul pentru care nu-i cu putință mântuirea îngerilor răi se găsește în natura lor, pe de o parte, iar pe de alta în ființa lor și are drept urmare neputința pocăinței la ei. Într'adevăr, ca spirite, ei sunt lipsiți de orice ispită trupească, încât căderea lor nu se face prin vreun îndemn din afară, ci numai printr'o cu totul liberă și conștientă hotărâre a voinței lor proprii. De aceea căderea lor este rupere totală și definitivă de Dumnezeu și împietrire în rău, care exclude cu desăvârșire posibilitatea mântuirii. „Ceea ce este moartea pentru oameni, zice Sf. Ioan Damaschin, aceea este căderea pentru îngeri. După cădere ei nu mai au posibilitatea pocăinței, după cum nu o au nici oamenii după moarte”. Opinia lui Origen asupra restaurării tuturor, chiar și a îngerilor răi, a fost condamnată de sinodul V ecumenic.

⁷ Mărturisirea Ortodoxă, I, 21.

Cu toate acestea, după unii învățători bisericești, poarta pocăinței nu s'a închis definitiv chiar din primul moment al căderii îngerilor răi. Ca și omului, Dumnezeu le-a acordat timp spre căință și numai după ce, împietrindu-se, au disprețuit harul, au căzut definitiv și iremediabil.

Poate că înainte de a fi creat omul, mai rămânea pentru diavol vreun mijloc de căință, dar de îndată ce s'a organizat lumea și omul a fost așezat în Eden, iar porunca lui Dumnezeu a fost dată, pătrunzând moartea în lume prin pisma diavolului, ușa pocăinței s'a închis definitiv pentru acesta.

Însușirile principale ale diavolului sunt: ura adevărului și năzuința constantă după minciună, după falsificarea adevărului, pentru aceasta el este numit „*tatăl minciunii*” (In 8, 44) și „*înselător a toată lumea*” (Ap 12, 19). Activitatea lui este direct opusă voinței dumnezeiești; iar împărăția lui este a morții spirituale (Evr 2, 14) și a întunericului (Col 1, 13), în opoziție cu împărăția dragostei și a păcii lui Iisus Hristos. Cu deosebire, acțiunea diavolului se îndreaptă împotriva operei de mântuire a oamenilor. Diavolii sunt amăgitorii sufletelor omenesti, anume pe cei buni caută să-i împingă la rău, prin tot felul de uneltiri și prin diferite nenorociri pe care le-a adus asupra lor (Iov 1, 9; Ap 2, 10), iar pe cei răi îi încurajează pe calea pierzării și-i înstrăinează tot mai mult de Dumnezeu. Această influență a diavolilor asupra oamenilor li se îngăduie, fie ca mijloc de încercare și întărire a celor buni, fie ca pedepsire a celor răi (1 Co 5, 5; 1 Tim 1, 20), însă nu peste limita puterii de rezistență a oamenilor (1 Co 10, 13). Omul poate rezista ispitei diavolești, întrucât prin ea nu se atinge libertatea lui. El poate lupta victorios împotriva diavolului, având prin Hristos, armele dumnezeiești (Ef 6, 10, 18), în special privegherea și rugăciunea, care împreună cu ajutorul divin, înving orice ispită (Mt 26, 41). Până la a doua venire a Domnului, când va fi dat osândeii veșnice (Mt 25, 41), diavolul va ispiti mereu (1 Ptr 5, 8). Dar oricât de puternică îi este influența, el nu poate sili voința omului; depinde de libera alegere a omului ca să se apropie de Dumnezeu sau de diavol (Iac 4, 7-8: „*Supuneți-vă lui Dumnezeu. Stați împotriva diavolului și va fugi de la voi. Apropiati-vă de Dumnezeu și se va apropia de voi*”). Diavolul ispitește, dar nu poate sili, cere consimțământul, dar nu poate constrânge.

CREAREA LUMII VĂZUTE

1. Referatul biblic despre creație. 2. Etapele creației și odihna sabatului. 3. Opinii teologice referitoare la zilele creației.

Creației lumii nevăzute îi urmează creația lumii văzute. Iar în lumea văzută s'a creat, prin cuvântul lui Dumnezeu, mai întâi materia informă sau materia primă (creația primă), din care apoi Dumnezeu a format și organizat progresiv toate lucrurile și ființele de pe pământ (creația a doua), adică regnul anorganic, cel vegetal și cel animal și în urmă a făcut pe om, al cărui trup e format din materie, dar al cărui suflet e creat din nimic.

Referatul biblic despre creație începe așa: „*La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul. Și pământul era netocmit și gol. Întuneric era deasupra adâncului și Duhul lui Dumnezeu se purta deasupra apelor*” (Fc 1, 1-2). În acest loc, prin cuvântul „cer” se înțelege, cum am văzut, lumea spirituală, sensul acesta este continuarea actului prim de creație, este actul „pământ” se înțelege materia prin care apoi Dumnezeu a creat, rând pe rând, toate cele ce se găsesc pe pământul nostru, ca și mulțimea corpurilor cerești. Materia primă din care s’au format toate cele văzute era la început lipsită de formă, în ea se cuprindeau, amestecate și nedeterminate, toate elementele, ca într’o mare sau într’un abis întuncat. Acesta este sensul expresiei biblice: „*pământul era netocmit și gol*”. Iar pe deasupra acestui adânc întunecat se purta Duhul lui Dumnezeu, care este Duhul Sfânt, a treia Persoană a Sfintei Treimi. Căci, cum observă Sf. Vasile cel Mare, aici nu poate fi vorba de aer sau de vânt, întrucât în Sfânta Scriptură nici un fel de duh nu se numește al lui Dumnezeu, afară de Duhul Sfânt. Purtarea Duhului lui Dumnezeu pe deasupra apelor este o icoană – după analogia păsării, care, clocind ouăle, le încălzește și comunică prin căldura ei putere de viață –, prin care se exprimă acțiunea creatoare a Duhului Sfânt, dătătorul de viață, pregătitorul naturii apelor în vederea formării ulterioare a lucrurilor și ființelor. Acțiunea dintru început a Duhului Sfânt arată că elementele lumii create la început n’au fost lăsate să se dezvolte de la sine, ci chiar de atunci au fost puse în dependență imediată cu puterea și voința de viață făcătoare a lui Dumnezeu. Acțiunea aceasta este continuarea actului prim de creație, este actul prin care Dumnezeu comunică materiei prime condițiile de existență ale lucrurilor.

După pregătirea materiei, în vederea primirii formelor, urmează organizarea ei treptată în șase zile. În ziua întâi a făcut Dumnezeu lumina, în a doua, tăria (văzduhul, cerul văzut), despărțind apele din atmosferă de cele terestre, în ziua a treia a despărțit apa de masa de pământ, apărând mările, uscatul și apoi vegetația, în ziua a patra corpurile cerești, în ziua a cincea viețuitoarele din apă și din aer, în ziua a șasea animalele terestre și în urmă pe om. În ziua a șaptea Dumnezeu s’a odihnit de toate lucrurile Sale, ceea ce înseamnă că planul creației se împlinise.

După un uz al teologiei scolastice, în cuprinsul creației lumii materiale se deosebesc două lucrări mari: 1. creația primă (creatio prima) a materiei informe, creația propriu zisă, opus creationis (Fc 1, 1); 2. creația a doua (creatio secunda) sau organizarea lumii, în care se deosebesc iarăși o primă lucrare de despărțire a elementelor, opus distinctionis (Fc 1, 4, 7, 9, primele trei zile, mai puțin creația vegetației), și o lucrare următoare de înfrumusețare, de împodobire a universului, opus ornatus (Fc 1, 12, 16 și urm. 21, 25).

În expunerea despre creație se observă așadar o succesiune temporală și o gradatie, de la anorganic la organic, la regnul vegetal, la cel animal și în sfârșit la om. Întregirile cuprinse în capitolul al doilea al Facerii nu constituie o expunere deosebită de cea din capitolul întâi, ci, după ce s’a expus creația progresivă, se dau lămuriri asupra vieții religioase, morale și sociale, acestea fiind date potrivite și necesare pentru înțelegerea celor ce urmează, anume căderea primilor oameni.

Gradația în realizarea creației corespunde firii lucrurilor și este necesară în ordinea acestora. Într’adevăr, începând de jos în sus, fiecare regn și fiecare specie apare ca mijloc de existență și condiție pentru cele imediat superioare, cel anorganic pentru cel vegetal, acesta pentru cel animal și toate pentru om. O specie superioară presupune pe toate cele inferioare ei. Aceasta nu înseamnă însă că speciile inferioare ar fi cauzele producătoare

ale speciilor superioare. Rolul speciilor inferioare în raport cu cele mai perfecte, care le urmează, se reduce la aceea de a fi condiție de existență pentru cele din urmă, dar și aceasta prin orânduirea voinței dumnezeiești. Existența însă, fiecare specie și-o datorește unui act creator special al lui Dumnezeu, care îl săvârșește în legătură și cu cele ce preced și cu cele ce urmează.

În ce privește odihna lui Dumnezeu după creație, odihna sâmbetei, nu trebuie s’o cugetăm ca o totală încetare a activității dumnezeiești. Dumnezeu este neschimbabil, iar odihna Lui este astfel numai relativă. Expresia „*s’a odihnit Dumnezeu de toate lucrurile Sale, pe care le-a făcut*”, nu vrea să arate altceva decât că planul lui Dumnezeu cu privire la creație s’a împlinit întru totul. Dumnezeu continuă să fie activ și după crearea lumii, conservând și conducând lumea, săvârșind minuni și purtând grijă de desăvârșirea ființelor raționale.

Expunerea biblică a facerii lumii în șase zile, în ordine progresivă, constituie adesea prilej de dispute și de construire de ipoteze. Pentru unii, timpul de șase zile este prea lung, pentru alții este cu totul prea scurt. După Fericitul Augustin, creația progresivă nu se poate împăca cu atotputernicia lui Dumnezeu, care n’are nevoie de șase zile ca să organizeze lumea. De aceea facerea întregii lumi trebuie cugetată ca săvârșindu-se deodată, iar cele șase zile nu sunt decât expresia alegorică a creării unice, adică expunerea desfășurată a conținutului actului unic creator al lui Dumnezeu. S’a crezut că această idee se cuprinde și în locurile scripturistice de la Fc 2, 4 și Iisus Sirah 18, 1: „*Iată obârșia cerului și a pământului de la facerea lor, din ziua când Domnul Dumnezeu a făcut cerul și pământul*”, „*Cel ce trăiește în veac, a zidit toate deobște*”. Opinia lui Augustin a rămas însă izolată, comentatorii socotind creația succesivă ca fiind mai potrivită cu structura lumii; iar în perspectivă dogmatică, numai creația succesivă apare ca întemeiată, căci după cum restaurarea omului în împărăția harului se face treptat, tot așa și crearea lumii. Locul de la Isus Sirah 18, 1 poate fi interpretat ca referindu-se la creația primă, când au fost aduse la existență deodată toate elementele lumii. Aceeași idee se cuprinde și în Fc 2, 4, întrucât textul însuși arată că nu se referă la organizarea universului, ci la creația cerului și a pământului, adică la creația primă.

Unii teologi mai noi, luând în considerare geologia modernă, după care pământul a ajuns în forma și cu organizarea lui de azi în mai multe milioane de ani, deci într’un timp foarte lung, socotesc că termenul זי (zi) din referatul biblic asupra creației, trebuie înțeles ca epocă nedeterminată. După această interpretare, în istorisirea biblică trebuie distinse fondul și forma. Fondul îl constituie adevărurile religioase și morale, anume că Dumnezeu este Creatorul lumii și că toate fapăturile, atât în originea cât și în întreaga lor dezvoltare, sunt în atârnare de Dumnezeu, iar forma este haina în care autorul Facerii îmbracă aceste adevăruri, utilizând expresii și imagini obișnuite în societate și în vremea lui și ținând seama și de cunoștințele despre natură, rudimentare, ale epocii sale. Ordinea creației în șase zile, așa cum este expusă în Facere, ar aparține formei și, ca atare, ea trebuie deosebită de faptele reale din opera creației lumii. Mergând pe această cale și pentru a se concilia Scriptura cu științele naturale, s’a construit o întreagă serie de ipoteze în legătură cu referatul mozaic despre crearea lumii, ca ipoteza restituirii, diluvială, a concordanței, a vizuinii etc., ipoteze lipsite de valoare dogmatică și a căror examinare aparține exegezei și teologiei fundamentale.

În legătură cu aceasta observăm că importanța dogmatică are numai ceea ce este obiect de credință, iar obiectul credinței îl constituie învățătura clară și determinată a Bisericii, pe temeiul izvoarelor Revelației divine, că Dumnezeu este Creatorul tuturor celor văzute și nevăzute. Acesta este adevărul fundamental. Desigur, nu fără însemnătate, dar totuși de o însemnătate mai redusă, este și faptul că în opera de creație se disting mai multe momente, care se succed într-o anumită ordine. Însă, durata zilelor creației nu prezintă nici o însemnătate pentru credință. Tocmai de aceea sfintele sinoade nici nu s'au ocupat de această chestiune. Ea rămâne pe seama speculației și combinațiilor cugetării omenesti, întrucât nu contrazic adevărurile definite ale credinței. De aceea, încercările de a pătrunde, prin formulare de ipoteze, în înțelesul expunerii biblice despre creație, dacă sunt făcute în duh creștin și recunosc în general caracterul istoric al referatului biblic, pot fi luate în seamă și prețuite, neîmpietând asupra dogmei despre creația lumii.

Totodată trebuie să se țină seamă și de faptul că orice teorie de această natură nu poate pretinde că ar fi ultima expresie posibilă a științei, deoarece își păstrează totdeauna caracterul de ipoteză mereu modificabilă.

În sfârșit se cuvine a fi notat și faptul asupra căruia de multă vreme s'a atras atenția, anume că Sfânta Scriptură nu este carte de științe naturale și nici nu vrea să facă știință naturală; iar referatul biblic despre crearea lumii și formarea ei (hexaemeronul) nu vrea să fie cosmogonie științifică și nu întrebuițează termeni științifici și clasificări științifice. Sfânta Scriptură vrea numai să arate că autorul lumii este Dumnezeu. Pentru expunerea acestui adevăr, ea utilizează o formă potrivită cu graiul, ideile și puterea de înțelegere a oamenilor cărora se adresează. De aceea nici nu poate exista contrazicere între istoria biblică despre creație și știință; iar a aștepta de la Sfânta Scriptură să facă știință, însemnează a-i cere să fie ceea ce nu vrea să fie. Astfel că istoria biblică a creației nu este decât cea mai generală schiță despre originea lumii, schiță suficientă pentru comunicarea adevărurilor religioase referitoare la creație, dar care poate fi completată în amănuntele pe care n'a intenționat să le dea și interpretată în lumina adevărurilor fundamentale de credință și a rezultatelor sigure ale științelor naturale.

'este
'ul

ANTROPOLOGIA CREȘTINĂ

1. Considerații generale. 2. Originea omului. 3. Natura omului; dihotomism și trihotomism. 4. Omul ca protopărinte. Originea întregului neam omenesc. 5. Originea sufletului urmașilor lui Adam: preexistențianism; traducianism; creaționism. 6. Menirea omului. 7. Starea primordială a omului: Chip și asemănare a lui Dumnezeu în om. Dreptatea originară. Relativitatea perfecțiunii protopărinților.

Considerații generale. Ultima dintre creaturile de aici și totodată cea mai de seamă dintre ele este omul, încheierea și coroana creației, ființa care prin natura și demnitatea sa se deosebește de toate făpturile pământești. Omul ocupă locul de mijloc între lumea curat spirituală și cea curat materială; celei dintâi îi aparține cu sufletul său, celei din urmă cu trupul său. El este punctul de întretăiere al celor două lumi și o sinteză a acestora; este, cum s'a remarcat adesea, o reprezentare a lumii celei mari, un microcosmos. **Mărturisirea Ortodoxă** (I, 18) spune despre om: „În urmă a creat Dumnezeu pe om, care este alcătuit din suflet nematerial și rațional și din trup material, ca din această alcătuire a omului, pe de o parte să se cunoască adevărul că Dumnezeu este creator al lumii spirituale, iar pe de altă parte, că El a zidit și lumea cea materială. Din această cauză, omul se numește și lume mică, deoarece el poartă în sine chipul a toată lumea cea mare”.

Trei adevăruri, referitoare la originea omului, la constituția firii omenesti și la rostul omului printre creaturi, sunt îndeosebi puse în relief aici de **Mărturisirea Ortodoxă**. Tocmai pe acestea se și întemeiază poziția particulară și cu totul excepțională a omului în lume. De aceea, în cele ce urmează ne ocupăm mai cu seamă de originea omului, de structura și de menirea lui.

2. Originea omului. După învățătura Bisericii, omul provine, ca și toate celelalte făpturi, de la Dumnezeu și anume prin creație. Moise descrie astfel creația omului: „Și a zis Dumnezeu: să facem pe om după chipul și asemănarea Noastră, ca să stăpânească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se târăsc pe pământ și tot pământul. Și a făcut Dumnezeu pe om, după chipul Lui; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie. Și Dumnezeu i-a binecuvântat, zicând: fiți rodnici și umpleți tot pământul și-l stăpâniți...” (Fc 1, 26-27). În capitolul al II-lea al Facerii se istorisește creația în special a omului: „Atunci, luând Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om, și a suflat în fața lui suflare de viață și s'a făcut omul ființă vie” (v. 7). Iar în v. 21: „Atunci a adus Domnul Dumnezeu asupra lui Adam somn greu; și dacă a adormit, a luat una din coastele lui și a plinit locul ei cu carne. Iar coasta luată din Adam a făcut-o Domnul Dumnezeu femeie și a adus-o la Adam”.

Referatul mozaic despre creație are caracter istoric, deși, pentru exprimarea unor adevăruri dogmatice, conține și unele icoane, determinate de nevoia întrebuintării unor mijloace de exprimare potrivite și apropiate de înțelegerea omenească. Întreaga Sfântă Scriptură, atât a Vechiului cât și a Noului Testament, reproduce ideile principale ale referatului despre creație și anume ideea că omul a fost creat de Dumnezeu (Iov 10, 8; Lc 3, 8), că trupul omului a fost făcut din pământ iar sufletul i s'a dat de Dumnezeu (Ecc 12, 7; 1 Co 15, 47), că femeia a fost făcută după bărbat și din el (1 Tim 2, 13; 1 Co 11, 8). Însuși Mântuitorul a recunoscut adevărul acestui referat, citând din el cu ocazia discuției cu fariseii asupra indisolubilității căsătoriei: „... dar de la începutul făpturii bărbat și femeie i-a făcut Dumnezeu. De aceea, va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup...” (Mc 10, 6-8).

Dacă în referatul său asupra creației Moise vorbește antropomorfic despre lucrările dumnezeiești, el procedează așa din nevoia de a fi înțeles de aceia cărora se adresează. În legătură cu acest lucru, Teodoret observă: „Când auzim din istoria lui Moise, că Dumnezeu a luat țărână din pământ și a făcut pe om, și cercăm sensul expresiei acesteia, apoi aflăm într'însa o deosebit de bună dispoziție a lui Dumnezeu față de neamul omenesc. Căci descriind creațiunea, marele prooroc observă că pe toate celealte creaturi le-a produs Dumnezeu prin cuvânt, iar pe om l-a făcut cu mâinile Sale; dar precum acolo prin cuvânt nu înțelegem rostirea, ci voința, așa și aici, la formarea omului nu înțelegem lucrarea mâinilor, ci o grijă mai mare față de lucrul acesta... Dumnezeiescul Moise zice că la început s'a format trupul lui Adam și apoi i s'a insuflat lui sufletul de la Dumnezeu...”; prin cuvântul suflare nu se înțelege aici vreo părțică din Ființa dumnezeiască, precum au cugetat Cerdon și Marcion, ci prin cuvântul acesta se arată însușirea sufletului, ca unei ființe raționale. De altfel, expresiile antropomorfe sunt lucru secundar; esențialul îl consituie adevărul creației omului direct de către Dumnezeu și grija deosebită a Lui față de om. Întreaga Sfântă Tradiție învață acest adevăr fundamental. „Dumnezeu creează pe om cu mâinile Sale din natura văzută și nevăzută, după chipul și asemănarea Sa. A făcut trupul din pământ, iar suflet rațional și gânditor îi dădu prin suflarea Sa proprie” (Sf. Ioan Damaschin).

După cuvintele Sfintei Scripturi, a fost format mai întâi trupul omului din țărână, apoi s'a creat sufletul lui, prin suflare dumnezeiască. Dar plecând de la această istorie, nu trebuie să ne închipuim, după sensul literal al cuvintelor, că în creația omului au fost două acte separate și succesive, creația trupului și după aceea a sufletului, ci trebuie să înțelegem un singur act creator, sau o creație simultană a trupului și a sufletului. Numai astfel se păstrează neatinse atotputernicia și înțelepciunea lui Dumnezeu și unitatea ființială a omului. Ceea ce vrea să exprime aici Sfânta Scriptură nu este succesiunea, ci ideea că trupul este element constitutiv al omului și bază sau premiză a vieții spirituale umane. Dar dacă ideea creației sufletului în urma trupului este greșită, nu mai puțin greșită este concepția după care sufletul a fost creat înaintea trupului. Sinodul al V-lea ecumenic a respins învățătura origenistă despre preexistența sufletelor, învățând prin aceasta creația simultană a sufletului și a trupului. După cugetarea Sfinților Părinți, omul a fost adus la existență în urma celorlalte creaturi, pentru că el reprezintă o întregire a creaturilor și pentru că unește în sine lumea materială cu cea spirituală. Apoi, omul fiind locuitorul lui Dumnezeu pe pământ, trebuia mai întâi să se organizeze pământul, locul de desfășurare a vieții lui. Încercările de a găsi vieții în genere și omului în special altă origine decât cea indicată de Revelația divină, n'au dus la rezultate pozitive. Ele au rămas numai ca ipoteze neverificate. Cu examinarea acestora se ocupă mai de aproape apologetica.

3. Natura omului. Din referatul biblic despre creația omului rezultă că omul este constituit din două elemente: trup și suflet. Biserica așa a învățat totdeauna¹. Trupul omului este luat din pământ, are ceva comun cu toate viețuitoarele de pe pământ și prin el, omul stă strâns legat de pământ și de toate cele ale pământului; iar sufletul provine de la Dumnezeu prin creație, nu prin emanație, și prin el omul stă în legătură cu Dumnezeu și cu lumea spirituală.

Despre cele două elemente constitutive ale naturii omenești mai vorbesc și alte locuri ale Sfintei Scripturi. „Și țărână să se întoarcă în pământ, cum a fost; iar sufletul să se întoarcă la Dumnezeu, care l-a dat” (Ecc 12, 7). „Nu vă temeți de cei ce omoară trupul, iar sufletul nu pot să-l omoare, ci temeți-vă mai curând de acela care poate și sufletul și trupul să le piardă în gheena” (Mt 10, 28). „Precum trupul fără spirit este mort, așa și credința fără fapte este moartă” (Iac 2, 26). Și în aceste locuri se arată că omul este constituit din două elemente deosebite trup și suflet, sau spirit. În Sfânta Scriptură, natura spirituală a omului se numește uneori suflet (ψυχή), iar alteori spirit (πνεῦμα). După Ps 73, 26; 84, 3; Mt 6, 25; 10, 28, omul se compune din trup și suflet; iar după Ps 143, 4; Lc 8, 55; 1 Co 15, 20, 44 din trup și duh. Sufletele celor care mor se numesc spirite sau suflete (Mt 27, 50; FA 15, 26). Mântuitorul spune într'un loc că-și pune sufletul pentru oile Sale (In 10, 15), iar în altul că-și dă duhul (Lc 23, 46). Deci spirit și suflet sunt numai nume diferite date aceleiași realități din om, anume principiului lui de viață.

Din acestea se vede cu claritate că Sfânta Scriptură învață dihotomia naturii omenești. Același adevăr îl mărturisește și Sfânta Tradiție. Dumnezeu este creator și al trupului și al sufletului, din care se compune omul; iar om nu este trupul singur sau sufletul singur, ci omul constă din suflet și trup (Fer. Augustin). Viața omului este împreună petrecere a trupului și a sufletului, iar moartea este despărțirea sufletului de trup (Sf. Irineu, Clement Alexandrinul, Origen, Fer. Augustin).

Apolinariștii, sprijinindu-se pe filozofia lui Platon și Plotin și încercând să găsească un oarecare temei pentru erezia lor, susțineau o concepție trihotomistă asupra naturii omului. După ei, omul se compune din trup, suflet și spirit. Omul ar avea astfel un suflet animal și altul rațional, adică principiul imaterial din om ar fi împărțit în două substanțe: suflet și spirit. Concepția aceasta se întâlnește și mai târziu, la unii teologi protestanți. Baza scripturistică a trihotomismului se caută în special în 1 Tes 5, 23 și Evr 4, 12, unde se deosebesc în om: trup, suflet și spirit: „Dumnezeul păcii să vă sfințească pe voi desăvârșit, și spiritul vostru și sufletul și trupul să se păzească fără de prihană, pentru venirea Domnului nostru Iisus Hristos”; „viu și lucrător este cuvântul lui Dumnezeu... și străbate până la despărțitura dintre suflet și spirit, dintre încheieturi și măduvă, și este judecător al simțirilor și gândurilor inimii”. S'ar părea că în aceste locuri se susține existența a trei elemente componente ale naturii umane. Dar Apostolul Pavel, deși întrebuintează trei termeni, totuși nu se distinge trei părți constitutive ale omului, cum vor trihotomiștii. În primul rând este de observat că Apostolul Pavel afirmă categoric dihotomismul naturii omului (1 Co 5, 3, 5; 7, 34); în al doilea rând, în Sfânta Scriptură termenii suflet și spirit se întrebuintează cum am văzut, amestecat, unul pentru altul, denumind aceeași parte din

¹ Mărturisirea Ortodoxă, I, 18.

om. Prin urmare, dacă în cele două texte amintite, se vorbește despre spirit și despre suflet, prin aceasta nu e înțeles două principii deosebite, ci numai două funcțiuni sau puteri ale aceleiași naturi spirituale a omului, anume puterea vieții organice și puterea vieții spirituale. Nu se afirmă aici două elemente în natura imaterială a omului, ci se determină cele două aspecte ale aceleiași naturi; aspectul inferior al vieții vegetative organice, adică al sufletului și aspectul superior al cunoașterii și voinței raționale, adică al spiritului. Aceeași natură spirituală umană se numește suflet când se raportează la cele ale trupului, îndeplinind funcțiuni organice și se numește spirit când se raportează la cele strict spirituale și îndeplinește funcțiuni în sfera spiritualului.

Că acesta este adevăratul înțeles al textelor pauline în discuție, rezultă și din examinarea contextului lor. În primul text se distinge în om, de o parte sufletul și spiritul, iar ceea ce se vede e trupul; omul trebuie să se păstreze nepătat psihic sau duhovnicesc, prin harul Dumnezeiesc, pentru venirea Domnului. În al doilea text se distinge în om, pe de o parte sufletul și spiritul, iar de alta încheieturile și măduva, până la despărțitura căroră străbate cuvântul lui Dumnezeu; și după cum încheieturile și măduva nu sunt substanțe deosebite, ci numai părți deosebite ale aceleiași naturi trupesti a omului, diferite numai după locul ce-l ocupă și după funcțiune, tot așa și sufletul și spiritul nu sunt substanțe deosebite, ci numai funcțiuni deosebite ale aceleiași substanțe spirituale din om. Spiritul este sufletul după natura lui spirituală. Deci ceea ce exprimă acest text nu-i o concepție trihotomistă, ci presupunând tocmai dihotomismul naturii omenești sau dualismul antropologic, arată că cuvântul dumnezeiesc este atât de străbătător, încât pătrunde în cele mai intime și mai tainice simțuri și gânduri ale omului, ca să fie judecător al lor.

Constituția dihotomică a omului reiese și din înțelesul moral al cuvintelor suflet și spirit din textele pauline. Omul legat de cele pământești nu se ridică la o viață spirituală superioară, rămânând psihic sau trupesc. Aceasta este o categorie a oamenilor „psihici, care n'au spirit” (Iuda 19). Omul care duce o viață pe plan superior, în duhul lui Hristos, și având harul divin, este om duhovnicesc, spiritual. Ca urmare, spiritul se numește suflet întrucât rămâne în sfera naturalului și sufletul se numește spirit, întrucât este ridicat în sfera supranaturală a harului divin. Astfel, opoziția dintre omul psihic sau trupesc și omul duhovnicesc (1 Co 11, 14-15; 15, 45; Ga 5, 17), nu-i ființială, ci morală; ea adică nu se bazează pe existența unor principii deosebite în componența spirituală a omului, ci pe viața deosebită a aceluiași principiu spiritual, a sufletului.

Unii dintre Părinții și scriitorii bisericești mai vechi fac și ei distincție în om între trup, suflet și spirit, dar nu în sens trihotomist, ci, ca și Scriptura, înțelegând prin suflet și spirit numai două funcțiuni ale naturii spirituale umane, nu două substanțe, sau denumind prin spirit principiul vieții supranaturale în om, adică harul dumnezeiesc.

Trihotomismul este așadar o doctrină străină de Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, deși în unele locuri ale acestora se întrebuințează doi termeni: suflet și spirit, pentru denumirea părții nemateriale din om. Întrebuințarea acestor termeni și distincția făcută între ei sunt în sine îndreptățite, dacă se păstrează dreapta înțelegere asupra elementelor constitutive ale naturii omenești. După ivirea apolinarismului însă, s'a evitat tot mai mult oprirea la distincția dintre suflet și spirit, pentru ca să nu se dea prilej la alunecare în erezie.

În concepția creștină, sufletul este o substanță reală, vie, imaterială sau spirituală și nemuritoare. Sfânta Scriptură vorbește despre toate aceste note esențiale ale lui. Sufletul este real și superior trupului, care se întoarce în țărână, iar el la Dumnezeu (Ecc 12, 7), nu

poate fi ucis ca trupul (Mt 10, 28), este osârduitor, iar trupul neputincios (Mt 26, 41). Sufletul este imaterial, ceea ce rezultă din faptul că este insuflat omului de la Dumnezeu (Fc 2, 7), că este numit în multe locuri și spirit, având notele fundamentale ale spiritului, rațiunea și libertatea. Că sufletul este rațional, se arată prin aceea că omul a fost așezat de Dumnezeu stăpân al pământului și făpturilor materiale de pe el, că omul cel dintâi a știut să se deosebească pe sine de celelalte făpturi, pe care le-a cunoscut, dându-le nume potrivite, s'a deosebit pe sine și ele Creatorul său și a înțeles situația în care se găsea. Că este liber rezultă din faptul că omului i s'a dat legea morală, ca s'o urmeze, că și-a dat seama că poate să păzească sau nu legea morală, că a avut mustrare de conștiință după cadere și că a fost socotit responsabil de către Dumnezeu. Sufletul este nemuritor. Ideea aceasta se exprimă în Vechiul Testament prin mutarea de pe pământ a lui Enoch și Ilie, prin cuvintele „*Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacob*” (Iș 2, 6), căci, „*nu este Dumnezeu al morților, ci al viilor*” (Mt 22, 32), prin credința patriarhilor Vechiului Testament într'o altă viață, viața de aici socotind-o numai o călătorie (Fc 47, 9; 1 Par 29, 15), iar moartea ca o adăugare la părinți (Fc 25, 8; 35, 9) sau ca o coborâre la iad (Fc 37, 35; 44, 29). Aceeași idee în rugăciunile ca Dumnezeu să ia sufletele la Sine (In 4, 3; Tob 3, 6), căci ele se întorc la Dumnezeu (Ecc 12, 7), Care ține în mână Sa sufletele dreptilor (Sol 3, 1; 2, 22). În Noul Testament nemurirea sufletului este un adevăr general cunoscut și mărturisit: „*Știm că de se va surpa casa noastră cea pământească, a cortului acestuia, avem în ceruri o zidire de la Dumnezeu, casă veșnică, nefăcută de mână*” (2 Co 5, 1).

Sfânta Tradiție mărturisește și ea, întreagă, realitatea, spiritualitatea și nemurirea sufletului. Cu privire la nemurire, unii Părinți și scriitori bisericești accentuează cu deosebire nemurirea sufletului după natura lui, ca substanță spirituală, simplă, fără ca nemurirea lui să fie aceeași ca a lui Dumnezeu, alții mai mult nemurirea după harul dumnezeiesc. Ambele idei se cuprind în adevărul că, prin harul său, Dumnezeu a dăruit sufletului astfel de natură, ca să nu moară.

Omul se ridică deasupra tuturor celorlalte viețuitoare nu numai prin sufletul, ci și prin trupul său. Celelalte făpturi pământești s'au creat numai prin poruncă dumnezeiască, omul însă, printr'o intervenție specială și directă a lui Dumnezeu (Fc 2, 7). Trupul omului a fost creat cu o menire deosebită de aceea a animalelor, și anume ca să fie purtătorul unei vieți spirituale. Această înaltă menire a trupului îi determină însemnătatea lui particulară. În raport cu sufletul, deși inferior acestuia, trupul nu este un reflex sau o umbră a acestuia, adică a sufletului, ca în monismul spiritualist, nici o închisoare a lui, din care sufletul scăpând și-ar trăi adevărata viață, ca în platonism sau în ascetismul rău înțeles, ci element esențial al naturii omenești și organ, de origine dumnezeiască, al sufletului. Dacă Fiul lui Dumnezeu a primit să se întrupeze, trupul participând la toate faptele mântuitoare ale Domnului, înseamnă că trupului i se acordă o valoare excepțională. Întreruperea vieții pământești nu rupe definitiv legătura dintre trup și suflet, căci „*acestea vor rămâne unite pentru veșnicie*” (Fil 3, 21; 1 Co 15, 20, 44). Cu toate că în cursul acestei vieți trupul se poate împotrivi sufletului (Ga 5, 17), împiedicându-l uneori în aspirațiile cele mai înalte, chiar în năzuința către Dumnezeu (2 Co 5, 6), totuși numai în unire cu trupul săvârșește sufletul și cele bune și cele rele (2 Co 5, 10). Sufletul poate să-și păstreze independența, nedevenind rob al poftelor trupului (Rm 13, 14; Ga 3, 3; 5, 13), ci făcându-și-l ascultător (1 Co 9, 27; Ga 5, 24); poate face din trup ori vas de necurăție (Iuda 7, 8), ori templu al lui Dumnezeu (1 Co 3, 16-17), preamărind pe Dumnezeu și în trup (1 Co 6, 20).

Însemnătatea deosebită a trupului omenesc a fost adesea subliniată de Sfinții Părinți. Întreg universul, cu excepția omului, s'a creat numai cu cuvântul lui Dumnezeu; omul însă, prin acțiune nemijlocită. De aceea, originea omului este superioară originii universului (Sf. Vasile cel Mare, Sf. Justin Martirul etc.). Superioritatea trupului se vede în poziția lui verticală, cu privirea îndreptată în sus, spre cele superioare și în organizarea lui ca locuință a sufletului, organ înțelept acomodat vieții sufletești (Sf. Irineu), precum și ca mijloc minunat de exprimare a acestei vieți (Sf. Grigore al Nisei). Omul nu este om adevărat decât în trup, care îi este parte integrantă și bun după natură, nu ceva de prisos, sau chiar rău și periculos pentru suflet, nemeritând să învieze, cum învățau gnosticii. De aceea trupul va învia și va participa la viața cea veșnică împreună cu sufletul.

4. Omul ca protopărinte. Originea întregului neam omenesc. Pe temeiul Revelației, Biserica învață că întreg neamul omenesc provine de la unica pereche a primilor oameni, Adam și Eva, singurii creați nemijlocit de Dumnezeu. Întreaga omenire formează o unitate, întrucât descinde din același strămoș, în virtutea binecuvântării dată de Dumnezeu primei perechi de oameni, de a crește, de a se înmulți și de a stăpâni pământul (Fc 1, 28). Protopărintele Adam ocupă o poziție cu totul excepțională, în el găsindu-se virtual toți oamenii care îi urmează. Această dogmă a unității de origine și a unității esențiale a neamului omenesc este exprimată clar de Sfânta Scriptură. Înainte de a crea pe Adam, „*părintele lumii*” (Sol 10, 1) „*nu era nimeni care să lucreze pământul*” (Fc 2, 5), și înainte de a fi Eva, „*maica tuturor celor vii*” (Fc 3, 20), „*Adam nu avea ajutor care să fie asemenea lui*” (Fc 2, 20), „*și din ei a răsărit tot neamul omenesc*” (Tob 8, 6), căci Dumnezeu „*a făcut, dintr'un sânge, tot neamul omenesc, ca să locuiască peste toată fața pământului*” (FA 17, 26).

Concepția creștină este așadar monogenistă. Adevărul unității neamului omenesc constituie o premisă a mântuirii; pe el se întemeiază universalitatea păcatului strămoșesc și universalitatea mântuirii în Hristos. Precum prin Adam cad toți, așa prin Hristos se ridică toți. Fără acest adevăr se pierde temeiul egalității personale a oamenilor și putința tuturor de a învia în Hristos. Concepțiile poligeniste, preadamitică, coadamitică și naturalistă, contrare adevărului unității neamului omenesc, nu s-au putut dovedi ca întemeiate. Ele pleacă sau de la fortarea sensului unor lucruri scripturistice sau de la diferite prejudecăți, străine de obiectivitatea științifică și se bazează pe existența raselor omenești, pe diferențele conformației craniului, culorii, aptitudinilor și mentalității oamenilor. Examinarea mai de aproape a acestora nu aparține Dogmaticii, ci Exegezei și Apologeticii... Ceea ce se cuvine a fi menționat este numai că deosebiriile dintre oameni își au obârșia în deosebirile de condiții de viață, în care oamenii trăiesc relativ separat, de milenii. Unitatea esențială s'a păstrat însă, ceea ce se dovedește prin încrucișarea totdeauna productivă, de tipuri rasiale diferite și prin mentalitatea umană, identică în structura ei fundamentală. Cercetările de filologie comparată reduc tot mai mult numărul neamurilor înrudite între ele, ale limbilor, făcând probabilă ideea unei limbi originare; iar tradițiile și miturile diferitelor popoare sunt cu atât mai apropiate de monoteism, cu cât sunt mai vechi. Toate acestea, dimpreună cu probabilitatea răspândirii, din Asia, a oamenilor peste tot pământul, vin în sprijinul adevărului revelat asupra neamului omenesc, sprijin de care adevărul dogmatic nu are nevoie, dar care îl poate face mai accesibil înțelegerii noastre raționale.

5. Urmașii primei perechi de oameni se nasc pe cale naturală, pe temeiul binecuvântării dumnezeiești, ca să crească și să se înmulțească, primindu-și fiecare om ființa de la părinți. Nașterea naturală nu exclude însă acțiunea divină, căci tot Dumnezeu este creatorul fiecăruia, dând „*tuturor viață, suflare și toate*” (FA 17, 25), numai că mijlocit, prin părinți. Cu privire la originea trupului, n'a existat niciodată vreo îndoială, fiind fapt de experiență. Dar, cu privire la sufletul urmașilor lui Adam, în lipsa unei învățături explicite a Revelației, au apărut trei teorii: a preexistenței (preexistențianism), a transplantării (traducianism) și a creației (creaționism).

După teoria preexistențianistă, inițiată de Origen, influențat de Platon, sufletele au fost create toate deodată, la început și păcătuiind ele în starea de preexistență, sunt așezate în trupuri, spre pedeapsă, urmând ca prin suferință în trup să se curețe de păcate. Preexistențianismul se întâlnește la manihei, la priscilienii, la catari și la câțiva teologi și filozofi mai noi.

Preexistențianismul stă în contradicție cu Sfânta Scriptură și cu experiența omenească. Sufletul omului celui dintâi s'a creat odată cu trupul (Fc 2, 7), iar păcatul s'a ivit după creația omului cu trup. Abia cu Adam începe păcatul în om (Fc 3; Rm 5, 12), iar personal, înainte de a se naște, omului nu face nici bine, nici rău (Rm 9, 11). Pe lângă acestea, dacă sufletele ar fi avut o viață independentă înainte de a fi în trupuri, omul ar trebui să-și aducă aminte cât de puțin de acea viață. Cu atât mai mult cu cât ceea ce a săvârșit în viața preexistentă îi determină destinul pământesc. În sfârșit, în ipoteza preexistențianistă, trupul nu mai este parte integrantă a omului, ci numai o închisoare a sufletului; și fiind așa, ar fi firesc ca omul să dorească mereu eliberarea, adică moartea, ceea ce se știe că nu este. Teoria preexistenței sufletului a și fost condamnată în sinodul al V-lea ecumenic, însă fără să se declare care dintre celelalte două opinii și în ce măsură conține adevărul.

După traducianism, reprezentat de Tertulian, sufletele urmașilor provin din sufletele părinților, ca răsăturile plantelor (exemplu: traduce = din răsad), sau cum trupurile se nasc din cele ale părinților, fie prin desprindere, fie printr'o putere creatoare cu care sufletele părinților sunt înzestrate de Dumnezeu. Apariția sufletului se încadrează în legile generale ale nașterii organismelor din alte organisme, ceea ce se vede și din aceea că sufletul se dezvoltă paralel și în strânsă legătură cu trupul, ca și asemănarea, trupească și sufletească, dintre înaintași și urmași. Ipoteza traducianistă crede că are suficient temei în locurile scripturistice, în care protopărinții neamului omenesc sunt binecuvântați spre creștere și înmulțire (Fc 1, 28), sau în care se spune că Adam a născut pe Set după chipul și asemănarea sa, ceea ce ar însemna om complet, inclusiv sufletul (Fc 5, 3), ca și în cuvintele Mântuitorului, că „*ce este născut din trup, trup este, și ce este născut din duh, duh este*” (In 3, 6); precum și în ideea că prin transplantarea sufletului de la părinți la copii s'ar explica transmiterea păcatului strămoșesc. Totodată, ipoteza aceasta ar mai aduce și o nouă dovadă a înțelepciunii lui Dumnezeu, care a creat toate deodată, nemaifiind nevoie de creație continuă, ci numai de lucrare proniatoare.

Neputându-se pune în acord cu adevăruri dogmatice mai generale, precis formulate, traducianismul este inacceptabil. Se contrazice în primul rând natura sufletului, anume spiritualitatea și simplitatea lui, în virtutea căroara sufletul nu se poate divide în părți, deci nu se poate desface din alt suflet. Dacă sufletul n'ar naște ca și trupul, ar fi decompozabil și solidar cu destinul trupului. De aceea Mărturisirea Ortodoxă declară că „dacă sufletul ar

primi ființă din sămânța omenească, atunci împreună cu trupul ar muri și s'ar preface în pulbere². Sufletul nu se poate forma din sufletul părinților, căci spiritele nu se înmulțesc, îngerii fiind creați deodată; iar părinții n'au putere creatoare, cum n'are nici o făptură, nici îngerii chiar. Dacă părinții ar poseda o astfel de putere, ea ar fi cu totul de neînțeles, întrucât adesea lucrează fără și adesea împotriva voinței celor ce o posedă. Transmiterea păcatului strămoșesc rămâne și ea neînțeleasă, deși se părea la început că aceasta ar constitui un avantaj al traducianismului față de celelalte ipoteze. Dacă păcatul strămoșesc trece de la părinți la copii prin nașterea acestora dintr'unul din cei doi părinți, atunci trebuie să treacă la copii toate păcatele personale, nu numai cel strămoșesc; și tot așa Adam a transmis urmașilor toate păcatele sale, împreună cu cel dintâi, numit strămoșesc. În felul acesta, păcatul apare ca esențial și necesar în ființa sufletului omenească. Tot așa, întrucât părinții se deosebesc mult cu privire la starea lor morală, pe care o transmit fiilor, ceea ce se moștenește nu mai este păcatul unic și același la toți, al lui Adam, ci un păcat atât de variat și inegal, cât de variată și inegală este păcătoșenia părinților. Apoi, întrucât ceibotezați nu mai au păcatul strămoșesc, fiind renăscuți din apă și din duh, copiii lor trebuie socotiți ca născându-se fără păcatul strămoșesc. Nici asemănările dintre părinți și copii, ca inteligență sau înclinații morale, în afară de asemănările fizice, nu întăresc poziția ipotezei traducianiste, fiindcă urmează o regulă generală, apărând adesea mari deosebiri de la părinți la copii și la frați între ei, chiar gemeni fiind, cum erau Esau și Iacob. În sfârșit, locurile scripturistice aduse în sprijinul traducianismului nu cuprind ideea nașterii sufletului nemijlocit de la părinți, fără intervenția creatoare a lui Dumnezeu. Sfânta Scriptură nici nu afirmă, nici nu neagă direct originea sufletelor din sufletele părinților. Latura pozitivă, care trebuie să se recunoască traducianismului, constă în susținerea participării omenești, după orânduire divină, la nașterea fiecărei ființe umane noi, în întregimea ei.

Greutățile pe care traducianismul nu le poate învinge, au făcut ca teoria creaționismului, reprezentată de Atanasie cel Mare, Grigore de Nyssa, Ioan Gură de Aur și majoritatea Sfinților Părinți, să devină dominantă în Biserică. După ea, fiecare individ își primește sufletul prin creație nemijlocită de la Dumnezeu, nu de la părinți. Prin aceasta se accentuează distincția sufletului ca principiu deosebit de trup. „Trupul omenească are început din sămânța lui Adam, iar sufletul este dat de la Dumnezeu... Sufletul se dă de la Dumnezeu atunci când se formează trupul și este în stare de a-l primi; și când intră, el se revarsă în tot trupul, ca focul în fierul înfierbântat³. Creaționismul are puternic temei în Sfânta Scriptură. Sufletul se va întoarce la „Dumnezeu, Care l-a dat” (Ecc 12, 7) și care zidește inima fiecăruia (Ps 32, 15) și sufletul în om (Zah 12, 1), căci Dumnezeu este pururea activ (In 5, 17), el este „părintele sufletelor” (Evr 12, 9), nu omul dă sufletul și viața (2 Mac 7, 22-23). În toate aceste locuri, originea sufletelor se atribuie activității creatoare a lui Dumnezeu, dar nu în așa fel încât să excludă cu desăvârșire participarea părinților.

Și teoria creației întâmpină greutăți. S'ar părea, mai întâi, că prin creația directă a sufletelor se contrazice locul de la Fc 2, 2, în care se spune că după ziua a șasea, Dumnezeu s'a odihnit de toate lucrurile Sale, deci nu mai creează. Locul acela stă însă în legătură cu

creația primă, anume că, după cele șase zile, Dumnezeu nu mai creează făpturi noi, dar activitatea Lui creatoare cu privire la continuarea speciilor aduse la existență, deci și a omului, nu încetează, potrivit Descoperirii divine: „*Tatăl Meu până acum lucrează, și Eu lucrez*” (In 5, 17). În al doilea rând, se pare că părinții nasc de la ei ființe omenești complete, ca și ei (Fc 5, 3), deci cu suflet și trup. Greutatea aceasta se înlătură dacă actul nașterii naturale a trupului din părinți se consideră unit, după hotărârea dumnezeiască, cu actul de creație al sufletului, destinat a fi principiul de viață al trupului. Mai departe, s'a obiectat că creaționismul pune activitatea creatoare a lui Dumnezeu în dependență de patimi omenești, ba chiar îi atribuie consimțământ față de acestea, în cazurile de legături conjugale nelegale, păcătoase. Dar, ca în greutatea precedentă, dacă Dumnezeu a hotărât ca omul să fie unitatea trup-suflet, deci ca odată cu formarea trupului să se creeze și sufletul, el lucrează liber după hotărârea sa în legătură cu înmulțirea oamenilor, nu după înclinațiile și patimile oamenilor. Aceasta cu atât mai mult cu cât actul nașterii în sine nu cuprinde nimic rău. Dar greutatea cea mai mare întâmpinată de creaționism este aceea a explicării transmiterii păcatului strămoșesc, căci, după această teorie, sediul păcatului este în trup, din care trece și în sufletul creat curat, ceea ce este contrar și Revelației și rațiunii. Toate acestea arată că teoria creației, deși cea mai apropiată de adevăr, nu este totuși nici ea satisfăcătoare. Creația sufletelor depășind orice experiență omenească, este o taină cunoscută numai de Dumnezeu.

Unii dogmatiști mai noi, ca Macarie și Andrușos, pentru a scăpa de greutatea semnalată, au formulat opinii menite să determine mai de aproape sensul teoriei creației sau s'o completeze. După Macarie, creația sufletelor de către Dumnezeu are să se înțeleagă ca creație mijlocită, nu nemijlocită, adică nu din nimic, ci din sufletul părinților. Dacă Dumnezeu ar crea sufletele din nimic, ar fi cu neputință transmiterea păcatului originar. După Andrușos, teoria creației fiind și ea unilaterală, concepția adevărată despre originea sufletelor ar consta într'o împreunare între creaționism și traducianism, afirmându-se conlucrarea activității dumnezeiești și omenești la nașterea fiecărui om. Însă Andrușos se mulțumește cu această afirmație și nu explică deloc modalitatea împreunării celor două teorii, ca să se determine părțile care revin celor două activități, dumnezeiască și omenească.

Cu privire la timpul creării sufletelor, părerea care se acordă mai deplin cu ansamblul concepției creștine și care înlătură discuții sterile, este aceea care pune crearea sufletului în momentul concepțiunii. Trupul se formează treptat, dar nu se poate spune că nu e ființă umană de la început, de la concepțiune, după cum și sufletul se dezvoltă, deși e simplu. Sufletul se formează atunci când trupul e în stare să-l primească⁴, însă socotind că trupul este capabil de aceasta încă de la concepțiune.

6. Menirea omului. Înalțat deasupra tuturor fapturilor pământești, omul a primit o menire sau o destinație potrivită cu locul ce-l ocupă. Menirea omului poate fi determinată în raport cu Dumnezeu, cu sine însuși și cu natura externă.

În raport cu Dumnezeu, menirea omului se determină în legătură cu scopul creației în general. Cum scopul creației este preamărirea lui Dumnezeu și fericirea creaturilor, urmează că același este și scopul omului. Îndeosebi omul are menirea să cunoască, să

2 Mărturisirea Ortodoxă, I, 28

3 Mărturisirea Ortodoxă, I, 28.

4 Ibidem.

iubească și să preamărească pe Dumnezeu și prin aceasta să ajungă la adevărata fericire. Însăși structura lui spirituală îi indică menirea. Căci mintea omului tinde spre adevăr, voința spre bine, sentimentul spre frumos și fericire, iar acestea se găsesc, real și absolut, în Dumnezeu. Deci menirea omului constă în a tinde conștient și liber spre Dumnezeu, ca spre adevărul, binele și fericirea absolută, prin aceasta preamărind pe Dumnezeu și totodată realizându-se la maximum pe sine. Sfânta Scriptură, arătând destinația omului, nu uită să arate și darurile primite, ca să poată ajunge la ea. „*Cu știința înțelegerii i-a umplut (pe oameni, Dumnezeu), și bune și rele le-a arătat. Pus-a ochiul Său peste inimile lor, ca să le arate mărimea lucrurilor Sale. Pusu-le-a știință și legea vieții le-a dat moștenire. Legătură veșnică a făcut cu ei și judecățile Sale le-a arătat*” (Sir 17, 6-10). „*Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca văzând ei faptele voastre cele bune, să mărească pe Domnul vostru cel din ceruri*” (Mt 5, 16). „*Preamăriți, dar, pe Dumnezeu în trupul vostru*” (1 Co 6, 20). „*Fie că mâncați, fie că beți, fie că faceți altceva, toate spre mărirea lui Dumnezeu să le faceți*” (1 Co 10, 31).

Sfânta Tradiție arată de asemenea că menirea omului constă în cunoașterea și iubirea lui Dumnezeu, în preamărirea Lui, în viață pentru El, în uniune morală cu El, în așa fel că lipindu-se de Domnul, să fie un duh cu El (1 Co 6, 17). Iată scopul principal al existenței omului. Suntem creați să stăm în comuniune cu Dumnezeu prin legătura pietății (Lactanțiu), suntem instrumente ale mării dumnezeiești, și toată lumea este ca o carte care predică, pentru cel care are minte, mărirea ascunsă și nevăzută a lui Dumnezeu (Sf. Vasile cel Mare), căci trebuia ca totul să fie plin de mărirea lui Dumnezeu și de aceea se cuvenea să fie închinători ai Lui nu numai în cer, ci și pe pământ, totul fiind de la El (Sf. Grigore Teologul).

În raport cu sine însuși, menirea omului constă în a se dezvolta și perfecționa neîncetat, năzuind prin practica virtuții la asemănarea cu Dumnezeu, după al cărui chip este creat. Aceasta nu este o altă menire a omului, deosebită de cea în raport cu Dumnezeu, ci una se cuprinde în cealaltă, una fiind condiție a celeilalte. Căci dezvoltându-și mereu puterile sale spirituale și practicând viața virtuoasă, omul poate într'adevăr să se apropie de Dumnezeu și să-I vestească perfecțiunile, adică să-L mărească, ajungând astfel la deplină mulțumire. De aceea, cuvântul dumnezeiesc cere: „*Fiți sfinți, că Eu, Domnul, sfânt sunt*” (Lv 11, 45) și „*Fiți desăvârșiți, precum și Tatăl vostru cel din ceruri desăvârșit este*” (Mt 5, 48). Însă sfințenia și desăvârșirea se arată prin fapte, ele fiind semnul și încununarea cugetelor curate, și chiar „*spre fapte bune*” este zidit omul (Ef 2, 10), astfel că nu va putea intra în împărăția cerurilor decât cei ce face voia lui Dumnezeu (Mt 7, 21). Adevărata mărire a lui Dumnezeu este inseparabilă de viața virtuoasă (Is 1, 11-20). „Suntem creați spre fapte bune, zice Sf. Grigore Teologul, ca să se laude și să se mărească Creatorul, și întrucât se poate, să imităm pe Dumnezeu”. „Căci nu ne-a plăsmuit ca să ne pedepsească, ci ca să participăm la bunătatea Lui, pentru că El este bun” (Sf. Ioan Damaschin).

În raport cu natura externă, menirea omului constă în a fi reprezentantul lui Dumnezeu pe pământ și stăpânul naturii materiale. Aceasta reiese din cuvintele Sfintei Scripturi: „*Să facem om după chipul și asemănarea Noastră, ca să stăpânească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile... și tot pământul*” (Fc 1, 26). În virtutea chipului lui Dumnezeu, pe care îl poartă în sine, omul este așezat peste natură, având totodată menirea de a fi mijlocitor între Creator și făpturile neraționale. În locul acestora, omul trebuie să fie profetul care vestește, prin cuvânt și faptă, voia lui Dumnezeu. Tot așa, omul

trebuie să fie preotul care aduce jertfă de laudă și de mulțumire lui Dumnezeu, în numele tuturor făpturilor necuvântătoare. Ca stăpân al pământului și concentrând în ființa sa ținta tuturor existențelor materiale, omul are menirea de a viețui așa încât să păstreze toate în perfecta armonie în care au fost orânduite de înțelepciunea divină, deoarece toate sunt solidare cu destinul omului: împreună cu el se ridică, sau cad împreună cu el.

Părinții și scriitorii bisericești consideră pe om ca țintă a naturii, ca vestitor al dreptății între celelalte făpturi, ca o cunună a întregii creații, și de aceea apare el la urmă, când toate sunt pregătite, el fiind stăpânul tuturor celor de aici și deci reprezentantul lor.

7. Starea primordială a omului. Creat pentru o menire înaltă și excepțională, omul a fost înzestrat de Dumnezeu cu toate puterile fizice și spirituale necesare ajungerii destinației sale.

Însăși noțiunea Creatorului ca atotputernic, atotînțelept și atotbun, conduce la ideea că starea primordială a omului a fost într-un tot corespunzătoare scopului pentru care a fost creat, că prin urmare a fost o stare de fericire și perfecțiune. Cuvântul lui Dumnezeu însuși face constatarea că toate câte se făcuseră „*erau foarte bune*” (Fc 1, 31), expresie care se referă și la primii oameni. Starea de distincție a omului se indică mai ales prin aceea că el a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, ca să stăpânească tot pământul și toate ale pământului (Fc 1, 26). „*Dumnezeu a zidit pe om spre nestricăciune și l-a făcut după chipul ființei Sale*” (Sol 2, 23). Demnitatea omului se fundează pe aceea că el este chipul și mărirea lui Dumnezeu (1 Co 11, 7).

Prin urmare, prerogativele stării primordiale ale omului se întemeiază pe chipul și asemănarea lui Dumnezeu în el. Dar în ce constă chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om? Deoarece Biserica învață numai, în genere, că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, nedeterminând în ce anume constă acest chip, lămurirea căutată o aflăm în cugetarea Sfinților Părinți. Este adevărat că chipul lui Dumnezeu nu se raportează la trupul omului, cum susțineau ereticii audieni, pentru că Dumnezeu nu are trup. Dacă unii dintre Sfinții Părinți mai vechi, ca Justin sau Irineu, în luptă cu gnosticismul, numeau trupul chip al lui Dumnezeu, nu înțelegeau prin aceasta că chipul lui Dumnezeu ar fi propriu trupului, ci că și trupul participă oarecum la acest chip, prin unirea lui cu sufletul, prin forma, poziția și funcțiunea lui de a exprima puterea și măreția sufletului. În acest înțeles, omul întreg are chipul lui Dumnezeu, ceea ce rezultă și din cuvintele Scripturii, după care, înainte de se fi format trupul omului, s'a zis: „*Să facem om după chipul și asemănarea Noastră*”. Dumnezeu fiind spirit pur, fără îndoială că chipul lui Dumnezeu în om se raportează la natura spirituală a omului, anume la rațiunea, voința și sentimentul omului, întrucât toate acestea tind spre Dumnezeu, ca spre adevăr, binele și fericirea absolută. Chipul lui Dumnezeu în om este sufletul acestuia în înclinația lui spre Dumnezeu. Concepția aceasta domină la Sfinții Părinți. Unii dintre Părinți și scriitori, ca Sf. Ioan Gură de Aur și Teodoret, înțeleg chipul lui Dumnezeu în om ca puterea de stăpânire asupra naturii și vietăților. Dar stăpânirea asupra naturii nu este decât consecința și manifestarea chipului dumnezeiesc, prin care omul se ridică peste toate creaturile pământești. Lucrul acesta îl exprimă și Sfânta Scriptură, care adaugă cuvintelor despre chip și asemănare stăpânirea despre natură.

Mai departe, cei mai mulți din Sfinții Părinți fac deosebire între chip și asemănare, după care s'a creat omul, deși Sfânta Scriptură pare a le întrebuința uneori ca sinonime: la Fc 1, 26 este vorba despre chip și asemănare; la Fc 1, 27; 5, 1; 9, 6, despre chip; la

Iacob 3, 9, despre asemănare. Chipul dumnezeiesc se raportează la natura intelectuală și morală a omului, la rațiune și libertate, în înclinația lor spre Dumnezeu; iar asemănarea lui Dumnezeu este scopul către care tinde omul în dezvoltarea și perfecționarea sa morală. Asemănarea cu Dumnezeu putea fi ajunsă prin statornicie în bine, depinzând pe de o parte de acțiunea puterilor spirituale și morale omenești, iar pe de altă de ajutorul harului dumnezeiesc. Punctul de plecare al asemănării cu Dumnezeu îl constituie chipul lui Dumnezeu, rațiunea și libertatea omului ca posedând în ele înclinația spre adevăr și bine. Chipul lui Dumnezeu aparține însăși naturii omului, prin creație, asemănarea o are însă numai ca potență, care urmează să se actualizeze prin libera conlucrare a omului cu harul divin. Cum observă Sf. Vasile cel Mare, chipul este asemănarea în potență, iar asemănarea, chipul în actualitate. Asemănarea cu Dumnezeu se actualizează prin practicarea virtuții, ea este starea de deplină sfințenie și dreptate, este conformitate morală cu Creatorul. După Sf. Ioan Damschin, „cuvintele **după chipul** indică rațiunea și libertatea, iar cuvintele **după asemănare** arată asemănarea cu Dumnezeu în virtute, atât cât este posibil”.

Deosebirea dintre chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om, își are temeiul în Sfânta Scriptură. Căci, înainte de crearea omului, Dumnezeu zice: „*Să facem om după chipul și asemănarea Noastră*”; și apoi ni se istorisește că „*Dumnezeu a făcut pe om după chipul Său*” (Fc 1, 26, 27), fără să se mai adauge și „*după asemănarea*”. Lucrul acesta se explică prin aceea că primul om avea asemănarea cu Dumnezeu numai ca virtualitate, fiindu-i dată ca țintă la care să ajungă prin propria activitate liberă și prin har. În legătură cu aceasta, merită să fie reținută explicația Sf. Grigore de Nyssa: „Pentru ce dar nu s'a făcut ceea ce se proiectase? Pentru ce nu se zice: a creat Dumnezeu pe om după chipul și asemănarea Sa? Oare a slăbit Creatorul? Ar fi o nelegiuire a se vorbi așa. Sau poate și-a schimbat Creatorul, planul? Și a gândi așa este necuviincios. El zice și tot El să schimbe planul? Nicidecum. Nici Scriptura nu spune aceasta, nici Creatorul n'a slăbit, nici planul Lui n'a rămas neîmplinit... Suntem după chip (κατ' εἰκόνα) prin creație, iar după asemănare (κατ' ὁμοίωσιν) ajungem prin noi înșine, prin voința noastră liberă. A fi după chipul lui Dumnezeu ne aparține prin creația noastră primă, dar a ne face după asemănarea lui Dumnezeu depinde de voința noastră. Dar chiar și ceea ce depinde de voința noastră nu se găsește în noi decât ca posibilitate de a o câștiga, neajungându-se decât prin activitatea noastră personală. Dacă Domnul, propunându-și să creeze pe om, n'ar fi zis mai întâi: să-l facem după asemănarea Noastră, și nu ne-ar fi dat în același timp posibilitatea asemănării cu El, n'am fi putut ajunge la aceasta prin propriile noastre puteri. Dar, de fapt, în creație am primit posibilitatea de a deveni asemenea lui Dumnezeu și, dându-ne această posibilitate, Dumnezeu ne-a făcut pe noi înșine lucrătorii asemănării noastre cu El, spre a ne dăruia răsplătă pentru activitatea noastră și spre a ne deosebi de picturile lipsite de viață, ieșite din mâna artistului”.

Mărturisirea Ortodoxă înfățișează astfel starea primordială a omului: „Starea nevinovăției sau a nepăcătuirii... este neștiința păcatului sau necercarea lui... în Adam, mai înainte de a fi greșit, a fost în felul acesta unită totodată cu perfecțiunea și dreptatea așezată în el, atât în rațiunea cât și în voința lui. În rațiunea lui se cuprindeau tot felul de cunoștințe; în voința lui, toată dreptatea și bunătatea. Căci Adam a cunoscut pe Dumnezeu pe deplin, după cât i-a fost dat lui în acel timp și după cât era trebuință. Și tocmai pentru aceea că el a cunoscut pe Dumnezeu, prin El a cunoscut toate lucrurile... În ceea ce privește voința lui, ea totdeauna se supunea minții, cu toate că era totdeauna liberă, iar

omul era capabil și de a greși, și de a nu greși... În această stare a nevinovăției și a nepăcătuirii, omul a fost asemenea îngerilor⁵. În starea primordială, așadar, chipul lui Dumnezeu în om era perfect. Aceasta rezultă din considerațiile îndeosebi asupra sufletului, rațiunii și libertății, asupra trupului și asupra împrejurărilor de viață ale primului om.

Omul era perfect cu privire la puterea lui de cunoaștere, rațiunea lui era luminată și clară, sănătoasă și fără prejudecăți, netulburată și liberă de rătăcirii. Acest lucru rezultă din locurile scripturistice în care se arată că Adam, îndată după crearea lui, a fost făcut stăpân al pământului (Fc 1, 28), că a dat animalelor nume potrivite cu natura lor, Dumnezeu necorectând nimic (Fc 2, 19-20), că a dat nume potrivit femeii sale și că a cunoscut modul creației ei (Fc 2, 23). „Oare nu era plin de înțelepciune și de știință acela care a putut da nume cuvenite animalelor, păsărilor și fiarelor sălbatice, potrivit firii și obiceiurilor fiecăreia?”, se întreabă Sf. Ioan Gură de Aur.

De asemenea, omul era perfect și cu privire la puterea morală. Voința lui era curată și dreaptă, ea era întru totul supusă rațiunii și prin aceasta, lui Dumnezeu. Neexistând nici o dezarmonie între suflet și trup și iubind numai ceea ce este bun, omul putea să săvârșească binele fără luptă lăuntrică și fără piedici. Această stare este exprimată în cuvintele Scripturii: „*Adam și femeia lui erau amândoi goi și nu se rușinau*” (Fc 2, 25), „*Dumnezeu a făcut pe om drept*” (Ecc 7, 29). Comentând aceste cuvinte, Fer. Augustin zice: „Erau amândoi goi și nu se rușinau; nu ca și cum nu și-ar fi cunoscut goliciunea, ci nu se rușinau pentru că nici o poftă nu mișcase încă sensibilitatea lor împotriva voinței lor. Acesta este punctul culminant al nevinovăției”, zice Sf. Ioan Damaschin.

Nici trupul omului nu era străin de perfecțiunea originară. Trupul era perfect sănătos, fără neajunsuri, lipsit de dureri, suferințe și boli, care sunt consecințe ale păcatului (Fc 3, 16). Pe lângă toate calitățile, omul a fost înzestrat, și după trup, cu nemurirea. „Căci Dumnezeu n'a făcut moartea... Dumnezeu a creat pe om spre nestrăciune... iar moartea a intrat în lume prin pizma diavolului” (Sol 1, 13; 2, 23-24).

Moartea este urmare a păcatului (Fc 2, 17; 3, 19; Rm 5, 12; 6, 23), ea nu rezultă cu necesitate din vreo lege a firii omenești, „căci Dumnezeu n'a creat nici o moarte a omului”.

Tot așa, condițiile de viață erau cele mai bune cu putință pentru om. Natura și vietățile nu se opuneau întru nimic stăpânirii omului, iar munca (Fc 2, 15), mijloc uman de susținere a vieții și de progres al ei, era mai mult o plăcută exercitare spre întărirea puterilor fizice și spirituale.

Evident că întrucât omul nu-și are izvorul vieții sale în sine, fiind creatură, are nevoie de harul Dumnezeiesc, pentru a-și menține viața pe plan superior și a progresa în bine, chiar în paradis, realizându-și menirea. De aceea, pentru propășirea vieții spirituale, Dumnezeu împărtășește omului harul său, în virtutea căruia omul petrece în comuniune cu Creatorul său, izvorul vieții, al înțelegerii, al cunoștinței și al tuturor bunătăților (Sir 17, 5-11). „Fără de ajutorul lui Dumnezeu, omul n'ar fi putut viețui în pietate nici chiar în rai”, zice Fer. Augustin. Sfinții Părinți fundează necesitatea harului, chiar în starea paradisiacă, pe firea mărginită a omului, după care acesta este capabil atât de cele bune, cât și de cele rele. „Dumnezeu l-a făcut pe om prin fire fără de păcat iar prin voință, liber. Spun fără de păcat, nu pentru că ar fi incapabil de a păcătui, că numai Dumnezeirea este

⁵ Mărturisirea Ortodoxă, I, 23.

incapabilă de păcat –, ci pentru că nu are în firea sa facultatea de a păcătui, ci mai mult în libertatea voinței. Avea adică puterea să rămână și să progreseze în bine, ajutat fiind de harul dumnezeiesc, după cum avea și putere să se întoarcă de la bine și să ajungă la rău, lucru pe care Dumnezeu îl îngăduia, pentru motivul că omul era înzestrat cu libertate. Nu este virtute ceea ce se face prin forță”.

Considerând calitățile cu care a fost înzestrat omul-protopărinte, comuniunea lui morală cu Dumnezeu și împrejurările lui de viață, starea primordială se caracterizează printr’o desăvârșită armonie a omului cu sine însuși, cu Dumnezeu și cu natura externă. Cu sine, pentru că trupul, netulburat de patimi și nestricăcios, era organul de manifestare al sufletului curat; cu natura, pentru că în aceasta nu întâlnea nici o piedică în activitatea sa, fiindu-i supusă; cu Dumnezeu, pentru că era în comuniune cu El și spre El erau îndreptate cugetarea, dorința și iubirea lui.

Cu toate acestea, perfecțiunea primului om era numai relativă. Perfecțiunea absolută revine exclusiv lui Dumnezeu. După Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, Adam nu poate fi înălțat este măsură, cum face spre exemplu Augustin, ca și cum ar fi posedat toată înțelepciunea și știința, toată dreptatea și bunătatea. Perfect era omul cel dintâi, în sensul că avea totul și în cel mai înalt grad, și sufletește și fizicește, pentru îndeplinirea misiunii sale. Starea privilegiată și fericită a protopărinților nu era deci desăvârșită, peste care orice progres ar fi exclus, sau dincolo de care n’ar mai fi avut nimic de dobândit. Îndeosebi, Adam nu posedă o perfecțiune intelectuală și morală absolută, nu era încă o personalitate morală definitiv cristalizată. Aceasta presupune efort susținut și mai îndelungat. Nu cunoștea totul, căci nu cunoștea binele și răul; iar curăția nu era sfințenie și dreptate deplină, desăvârșită, deoarece acestea, fiind virtuți, implică formare și întărire prin exercițiu și încercare. Din Fc 1, 31, unde se apreciază toate câte se creaseră ca „foarte bune”, nu rezultă perfecțiunea morală a omului, ci numai că era întru totul corespunzător destinației sale; și tot așa nevinovăția, indicată la Fc 2, 25, însemnează nu perfecțiunea morală, ci starea de curăție și nerăutate, premergătoare dezvoltării și întăririi morale. Nici locul de la Ef 4, 24: „să vă îmbrăcați în omul cel nou, zidit după Dumnezeu, în dreptatea și sfințenia adevărului”, nu se referă la chipul lui Dumnezeu din primul om, cum cred Antonie și Silvestru de Canev, ci la Iisus Hristos, noul Adam, dat credincioșilor ca model viu de imitat, prin transformare internă și de care omul cel vechi, neduhovnesc, a rămas departe (1 Co 15, 45-47).

Deci, afirmarea perfecțiunii primului om cuprinde ideea că puterile lui spirituale, nefiind pătate de păcat, erau menite să se dezvolte liber în sensul desăvârșirii. Dacă s’ar înțelege starea morală primordială ca o deplină posesiune a virtuții, căderea ar deveni cu totul inexplicabilă. Desigur, întreaga activitate spirituală a protopărintelui era teocentrică, adică orientată spre Dumnezeu, dar nu era încă întărită până la punctul care să excludă posibilitatea căderii. Acest punct era numai țintă, încă neajunsă. Astfel că omul trebuia să se întărească în bine, prin exercițiu și prin har, ca să devină asemenea lui Dumnezeu, formându-și o voință neînclinată spre rău, ca aceea a îngerilor. Această idee se confirmă prin dosebirea pe care Sfinți Părinți o fac între chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om, chipul fiind ceea ce Adam avea, iar asemănarea fiind scopul, pe care nu-l atinsese încă.

Același sens relativ îl are și perfecțiunea corporală a Protopărintelui. Nestricăciunea și nemurirea trupească nu înseamnă că, din fire, trupul ar fi fost nemuritor, neputând muri (non posse mori), ci că avea puțința de a muri (posse non mori), dacă omul n’ar fi

păcătuind. Statornicia în comuniunea cu Dumnezeu ar fi adus nemurirea reală, efect al harului dumnezeiesc, al cărui instrument era pomul vieții, de la care, în urma căderii, omul fu îndepărtat (Fc 3, 22). Sfânta Tradiție învață același adevăr. Fer. Augustin face următorul comentariu: „Până la păcat, trupul omului putea într’o privință să se numească muritor, iar în altă privință nemuritor: muritor, pentru că putea muri; nemuritor, pentru că putea să nu moară... dacă n’ar fi păcătuind, ar fi putut să nu moară. Astfel a fost muritor după însușirea firii trupului, dar nemuritor după harul Creatorului său”.

Relativitatea perfecțiunii lui Adam rezultă și din paralela, făcută de Sfinții Părinți, între creație și mântuire, între viața din Adam și viața din Hristos. Dacă, în general, mântuirea este restabilire a stării primordiale și refacere a chipului lui Dumnezeu în om, în special însă mântuirea se ridică deasupra creației, prin înfierea în Hristos și prin viața duhovnicească în El (1 Co 15, 45-49), pe care viața adamitică nu le avea. Numai prin Hristos s’a revărsat harul în plinătatea lui, „har peste har” (In 1, 16).

Dacă uneori în literatura patristică, în Mărturisirea Ortodoxă și în unele scrieri teologice, Adam este descris ca fiind „împodobit cu toată virtutea”, cu „toată dreptatea și bunătatea”, cu „toată știința” și „asemenea îngerilor”, aceste expresii nu trebuie luate în sens literal, ele nefiind decât „flori retorice” (Andrutsos), ci trebuie să fie înțelese în lumina întregii doctrine dogmatice ortodoxe. Asemenea descrieri ale fericitei vieți adamitice urmăresc, pe de o parte, să laude desăvârșirea Creatorului, care înzestrează pe om cu astfel de daruri, încât îl face capabil de o viață desăvârșită; iar pe de altă parte să arate înălțimea și frumusețea stării anterioare păcatului, în opoziție cu prăpastia căderii.

DEOSEBIRI INTERCONFESIONALE ASUPRA ANTROPOLOGIEI

1. Problema; Determinare de poziții.
2. Doctrina romano-catolică asupra stării primordiale.
3. Doctrina protestantă asupra stării primordiale.
4. Teologia romano-catolică despre păcatul strămoșesc și urmările lui.
5. Învățătura protestantă despre păcatul strămoșesc și urmările lui.

Din învățătura despre om nu vom expune, dintre punctele prin care confesiunile creștine se deosebesc între ele, decât pe acelea care se referă la starea primordială a omului, la păcatul strămoșesc și la urmările lui, fiindcă în acestea sunt implicite consecințe dogmatice mai importante.

Ortodoxia stând neclintit pe temeiul Sfintei Scripturi și al Sfintei Tradiții, a putut să evite exagerările și rătăcirile în care au căzut romano-catolicii și protestanții în învățătura lor despre starea primordială a omului. Atât după romano-catolici cât și după protestanți, starea originară a omului a fost perfectă în toate privințele, dreptatea originară (**justitia originalis**, expresie introdusă de Anselm de Canterbury), era în Adam în formă desăvârșită. Deosebirea constă numai în aceea că, după romano-catolici, perfecțiunea dreptății originare

a rezultat dintr'un adaos supranatural (donum superadditum), dintr'o favoare divină specială; iar după protestanți, ea aparținea firii omului natural, din momentul creației lui, neexistând nici o deosebire între chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om.

Pozițiile acestea doctrinale sunt amândouă neîntemeiate. Examinarea lor le învederează netemeinicia.

2. Doctrina romano-catolică împarte starea primordială a omului, în consecință omul însuși, în două părți, una naturală și alta supranaturală, între care nu deosebim o legătură organică. Omul, după catolicism, a fost creat în stare de perfectă integritate, însă aceasta nu constituia condiția lui naturală, ci era dar supranatural. Omul natural constă din trup și spirit, participând la lumea animală și la cea a îngerilor. Prin trup, are o înclinare spre binele trupeș și sensibil, prin simțuri și pasiuni; prin spirit e înclinat spre binele spiritual și inteligibil, prin rațiune și voință. De aici lupta între tendințe diverse și chiar contrare în omul natural și greutatea în a săvârși binele. Ca remediu împotriva acestei deficiențe sau boli a naturii umane, Providența divină a dăruit omului dreptatea originară, prin care, ca printr'un frâu de aur (frenum aureum), partea inferioară din om se menține supusă părții superioare și prin aceasta lui Dumnezeu. Această supunere a puterilor inferioare față de rațiune nu era naturală, ci efect al harului, a cărui dispariție prin păcata adus și nesupunerea părții inferioare față de cea superioară. Comuniunea cu Dumnezeu și consecințele ei directe, dreptatea și sfințenia originare, în care se cuprind stăpânirea asupra naturii, libertatea față de pasiuni, nemurirea trupească, cunoașterea lui Dumnezeu și curăția voinței, sunt așadar daruri supranaturale (dona supernaturalia), puse ca o cunună sau podoabă peste natura omului. Numai prin aceste daruri, omul a putut fi sfânt, prin ceea ce el a fost deci ridicat peste natura sa umană. Dacă „dreptatea originară” n'ar fi considerată ca dar supranatural ci ca aparținând naturii omului, s'ar ajunge cu necesitate sau la divinizarea omului, sau la un panteism grosolan, afirmă teologia romano-catolică.

Antropologia ortodoxă nu cunoaște diviziunea stării primordiale a omului în o parte naturală, dată prin creație, și alta supranaturală, suprapusă celei dintâi prin har, ca o hlamidă strălucitoare peste neajunsurile firii umane. Diviziunea aceasta este străină învățaturii Sfintei Scripturi și Sfintei Tradiții; ea corespunde doar gustului exagerat și neînfrânat pentru împărțiri al teologiei scolastice.

Exagerările concepției antropologice romano-catolice provin în bună parte din neconsiderarea, în întregimea lui, a raportului lui Dumnezeu, Creatorul și Proniatorul, cu omul, punându-se tot accentul pe acțiunea supranaturală proniatoare și lăsându-se în umbră creația. Căci dacă întreaga perfecțiune primordială a omului se atribuie harului, constituită fiind din darurile supranaturale, atunci pentru natura însăși a omului nu mai rămâne nimic. Dar omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu și cu menirea de a deveni asemenea Lui. Pentru aceasta, omul avea în sine germenii vieții perfecte, urmând să-i dezvolte și să-i desăvârșească prin liberă conlucrare cu harul. Firește că în procesul de dezvoltare a vieții spirituale umane, partea principală aparținea harului, dar prin aceasta nu se poate exclude participarea personală a omului, pentru că harul se dă omului și acesta îl primește, conlucrând cu el și având în însăși natura lui înclinare spre această conlucrare. Numai astfel omul, în starea lui primordială, constituie o unitate armonică și vie, demnă de înțelepciunea și atotputernicia divină, nedivizându-se în etaje, ca în catolicism.

Doctrina romano-catolică presupunând starea primordială umană ca perfectă dintru început și totodată despărțind constituția naturală a protopărintelui de dreptatea lui originară, dar exclusiv supranaturală, pierdută apoi prin cădere, pe lângă neconformitatea ei cu Scriptura și Tradiția, implică o serie de consecințe dogmatice inadmisibile. Astfel:

a) Dacă, în virtutea dreptății originare, protopărintele era întrutotul drept și sfânt, căderea lui devine inexplicabilă și imposibilă. Căci, dată fiind funcțiunea dreptății originare de a menține pe om în armonie perfectă cu sine și cu Dumnezeu, nu se poate înțelege nici cum dreptatea renunță la funcțiunea ei, nici cum omul perfect respinge puterea divină care îl susținea în starea de perfecțiune.

b) Dacă dreptatea originară nu cuprinde decât daruri supranaturale, atunci omul, independent de darurile revărsate din afară asupra lui, este redus la o stare strict naturală, nedeosebindu-se cu nimic de omul căzut, iar păcatul devine simplă privațiune de darurile adate. Dar punerea pe același plan a omului natural nevinovat cu omul căzut, înseamnă pelagianism, care e încheierea logică a acestei concepții.

c) Dacă dreptatea originară se adaugă omului ca o cunună pe cap, atunci ea se leagă numai extern și mecanic de ființa lui, nemaiformând împreună o unitate armonică și organică; iar viața religioasă devine ceva accesoriu, nu propriu persoanei umane. Consecința este tot pelagianismul.

d) Dacă starea primordială a omului era perfectă și dacă acea perfecțiune se datora exclusiv harului, atunci nu se înțelege care mai era funcțiunea puterilor spirituale naturale ale omului. Căci dacă totul săvârșea harul, ele rămâneau neactive, omul nici bănuind măcar înclinațiile naturii sale și nici chiar necesitatea harului; iar dacă erau active, colaborând conștient și voluntar cu harul, ele se dezvoltau și se întăreau progresiv, ridicându-se însăși starea omului, ceea ce înseamnă că aceasta nu era perfectă la început, ci se tindea numai spre perfecțiune. Dar, în acest caz, dreptatea originară nu mai este adăugată firii omului, ci se găsește în fire, numai că nu în stare dsăvârșită ceea ce contrazice punctul de plecare al concepției în discuție.

e) Dacă dreptatea originară nu este decât dar adata ea nu aparține propriu-zis omului, și atunci pierderea ei nu mai poate fi considerată drept cădere, întrucât omul e lipsit numai de ceea ce altfel nu aparținea naturii sale. Numai concepția ortodoxă a perfecțiunii primordiale potențiale permite protopărintelui să-și cunoască și înălțimea, dar și mărginirea puterilor sale intelectuale și morale, ca și valoarea darurilor dumnezeiești ale harului. Numai în cadrul acestei concepții, căderea devine inexplicabilă, ca și starea de după cădere, nu adevărată enigmă, ca în catolicism.

3. Protestantismul cade în extremă opusă catolicismului, când caută să determine starea primordială a omului, făcând să rezulte întreaga ei perfecțiune numai din natura protopărintelui, creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. În virtutea asemănării cu Dumnezeu, totul de ce se bucura omul în rai ținea de constituția lui normală.

Latura pozitivă a concepției protestante constă în aceea că stabilește dreptatea originară în firea omului, nu în ceva suprapus lui, dar avantajul este anihilat prin latura negativă a acestei concepții, anume prin excluderea harului divin din componența dreptății originare, omul fiind drept și sfânt prin creație și nemaiaivând nevoie de har în starea paradisiacă. Se pierde astfel cu totul din vedere mărginirea firii omului, care nu poate ajunge singur, fără ajutorul harului, la dreptate și sfințenie deplină. Apoi dacă, înainte de păcat, omul era întrutotul drept și sfânt, Dumnezeu săvârșea o lucrare inutilă și fără nici

un rost, atunci când purta o grijă particulară omului în rai, despre ceea ce ne vorbește Scriptura. Grijă aceasta presupune că Adam avea de străbătut o cale până la deplinătatea dreptății și sfințeniei. Analogia cu îngerii și cu noul Adam vine și ea în sprijinul acestei idei. Îngerii n'au intrat deodată în starea perfecțiunii lor morale, ci treptat, pe calea unei întăriri progresive și trecând prin încercare; iar omul Iisus Hristos, deși ipostatic unit cu Logosul, nu devine dintr'odată om perfect, ci sporind și întărindu-se (Lc 2, 52).

Pe lângă aceasta, prin confuzia dintre chipul și asmănarea lui Dumnezeu în om – între care Sfânta Scriptură face distincție, accentuând-o chiar (Fc 1, 27) –, și prin înălțarea la maximum a stării naturale a primului om, făcând din aceasta o făptură desăvârșită, protestantismul nu mai este în stare să distingă ceea ce este firesc de ceea ce este suprafiresc în Adam și nici să explice chipul în care a fost posibilă căderea omului aflat în stare de perfecțiune. Astfel că, din motive diferite, căderea rămâne inexplicabilă, atât în concepția protestantă, cât și în cea romano-catolică.

Prin urmare, starea dreptății originare n'a fost nici curat naturală, adică rezultat firesc al puterilor sufletești și trupești ale omului, cum susțin protestanții, nici numai un efect al unui mănunchi de daruri supranaturale, adause firii omenești, ca un etaj suprapus, cum afirmă romano-catolicii, ci adevărul întreg și fără adausuri se găsește în ortodoxie, care învață că starea primordială în care se afla omul până la căderea în păcat, era o stare de perfecțiune incipientă, rezultată din conlucrarea harului divin cu puterile naturale ale omului.

4. Exagerări asemănătoare celor ce se referă la starea primordială a omului, și tot de sens contrar, întâlnim la romano-catolici și protestanți, în concepția acestora asupra stării omului de după cădere.

Teologia romano-catolică interpretează păcatul originar numai ca privațiune (carentia) a omului de darurile supranaturale ale dreptății originare, căreia îi urmează dizgrația și pedeapsa divină, înrăutățirea omului și moartea. Pierderea dreptății originare este partea cauzativă, determinantă și esențială a păcatului originar, iar dezordinea ivită în funcțiunile spiritului este numai consecința sau manifestarea părții esențiale a păcatului. Păcatul însuși este transgresiune a legii, ceea ce atrage sancțiunea. Astfel, omul este pus mai puțin în raport intim și personal cu Creatorul său și mai mult în raport obiectiv cu Legea divină, a cărei călcare este condamnarea. Căderea este mai puțin un păcat real, moștenit, și mai mult o vină juridică și o osândă pusă asupra oamenilor din cauza înruderii lor cu strămoșii.

Considerarea căderii ca pierdere sau lipsă (defectus) a dreptății originare, dar supranatural adaus, implică presupunerea că, prin cădere, natura umană însăși a rămas intactă, că însușirile naturale ale omului sunt aceleași pe care le posedă în rai. Consecvent, acest punct de vedere duce la concluzii contrare datelor Revelației și inadmisibile rațional. Mal întâi, antagonismul dintre materie și rațiune, dintre trup și suflet, trebuie socotit drept consecință inevitabilă și naturală a structurii ființei umane însăși. Aceasta înseamnă că materia trebuie considerată ca rea în sine sau ca purtând în sine un principiu rău. Urmarea logică este gnosticismul, după care materia este esențial rea. Tot așa, dacă se presupune că în natura protopărintelui, independent de harul supranatural adaus, se cuprindea antagonismul dintre spiritual și sensual, ca și în omul căzut, atunci nu mai există nici o piedică serioasă ca să se transpună asupra naturii primordiale a omului nu numai acel antagonism, ci și toate slăbiciunile ulterioare, suferințele și moartea. Concluzia aceasta a și fost trasă de pelagianism. Dar adevărul este că antagonismul amintit, numai prin păcat a

devenit firesc și inevitabil. În al doilea rând omul primordial deși creatură a lui Dumnezeu, apare, considerat în lipsa darului adaus, ca o ființă cu totul precară și expusă unei căderi sigure. Atunci cum mai erau „foarte bune” toate câte făcuse Dumnezeu? (Fc 1, 3-13).

Astfel, concepția romano-catolică asurra păcatului strămoșesc este greșită atât în punctele ei de plecare, cât și în conștiințele la care duce inevitabil. Căci, după cum în lumina Revelației și a indicațiilor realității morale, nu se poate înțelege cum omul, în stare primordială posedă dreptatea originară, dar fără a fi părtaș la ea, ci rămânându-i oarecum străină ființei sale; tot așa este de neconceput ca păcatul, care nu apare și nu sălășluiește în afara omului, ci înlăuntrul lui, să nu producă nici o stricăciune în natura acestuia, ci să i se mărginească acțiunea numai la privațiunea omului de darurile supranaturale adause, ca și cum acestea ar putea fi desprinse de om, fără a-i altera firea spirituală și morală.

5. Protestanții, la rândul lor, denaturează ființa păcatului strămoșesc și-i exagerează urmările, prin aceea că-l interpretează ca distrugere totală a chipului lui Dumnezeu în om, adică nimicire a tuturor puterilor sufletești umane, în năzuința acestora spre Dumnezeu. În partea lui negativă, păcatul este lipsa fricii de Dumnezeu și a încrederii în El, iar în cea pozitivă, poftă a trupului, concupiscentă. „Noi învățăm că, după căderea lui Adam, toți oamenii care sunt concepuți în chip natural se nasc în păcat, anume: fără frică de Dumnezeu, fără încredere în El și cu concupiscenta”, declară confesiunea augustană. Omul natural nu mai are nici măcar în stare virtuală frica de Dumnezeu și încrederea în El, ci este cu desăvârșire lipsit în sine de orice putere și înclinare de a cunoaște și a iubi pe Dumnezeu și de a-I împlini voința. Tot ce-i mai rămâne omului, după cădere, este o oarecare libertate în lucrurile lumești, prin care se face posibilă viața socială (**liberum arbitrium in rebus civilibus**). Rațiunea omului căzut poate judeca asupra lucrurilor din lumea materială și voința lui se poate conforma legilor civile. Această capacitate, pe care n'a distrus-o păcatul, este „justitia civilis” sau „justitia rationis” sau „justitia philosophica”. Dar în domeniul spiritual, omul natural nu mai poate nici gândi, nici crede, nici voi; el este complet ruinat spiritualicește și cu desăvârșire incapabil de bine, neavând în sine nici o scânteie de forță spirituală. Omul căzut este mort în fața lui Dumnezeu, ca o piatră sau ca un buștean, și deci cu totul neputincios în ceea ce privește mântuirea sa. Formula Concordiei declară: „Nu este corect să se spună că, în domeniul spiritual, omul poate face ceva care să fie bun și salutar, pentru că omul fiind mort în păcatele sale, înainte de nașterea cea nouă, nu mai poate găsi în el puterea să facă binele în cele spirituale și, prin urmare, el n'are putere să lucreze într'un domeniu care se raportează la Dumnezeu... Noi învățăm că păcatul originar este îngrozitoarea pierdere a dreptății originare, care a fost creată cu omul în paradis, ca și absența sau privațiunea chipului lui Dumnezeu... Credem că inteligența omului nerenăscut, ca și inima și voința lui, nu mai poate să înțeleagă, să creadă, să gândească, să voiască, să întreprindă, să îndeplinească nimic, și afirmăm că, pentru bine (atât pentru a cugeta binele, cât și pentru a-l săvârși), omul este corupt, este mort, astfel că n'a mai rămas decât o scânteie de puteri spirituale în natura umană după cădere și înainte de nașterea cea nouă”. Prin păcat, omul a pierdut din ființa sa spirituală partea cea mai înaltă și mai importantă, prin care cunoștea și iubea pe Dumnezeu și lucrurile divine, rămânând numai o biată ființă pământească și doar cu puțința de a se orienta în viața terestră.

Nimicindu-se chipul lui Dumnezeu în om, locul lui a fost luat de concupiscentă. Ea este semnul unei coruperi interioare profunde, transmisă prin ereditate, tuturor oamenilor. Păcatul nu distruge numai ființa spirituală umană, ci și cufundă pe om în rău.

„Afirmăm că păcatul original, în natura umană nu este numai, cum am arătat, o îngrozitoare privațiune de orice putere bună, ci că, mai mult decât atât, este o corupție interioară, care a luat locul chipului pierdut al lui Dumnezeu. Această corupție păcătoasă este adâncă, nepătrunsă și inexprimabilă. Ea atinge întreaga natură și toate puterile, cuprinde facultățile cele mai înalte ale sufletului, pătrunde adânc în spirit, în inima și voința omului”. Rădăcinile concupiscentei nu sunt smulse nici chiar prin botez, ea rămânând activă în cursul întregii vieți pământești; astfel că, datorită unui rău strâns legat de natura umană, păcatele actuale sau personale nu sunt decât manifestări sau continuări ale păcatului original, ca niște ramuri crescute din trunchiul acestuia.

Diferențele doctrinale dintre primii reformatori, Luther, Calvin și Zwingli, cu privire la starea omului după cădere ca și acelea dintre ei și școlile teologice protestante de mai târziu, nu sunt atât de esențiale, încât să schimbe liniile principale ale poziției protestante în această chestiune. Faptul acesta permite, deocamdată și în vederea scopului urmărit aici, neglijarea acestor diferențe și considerarea concepției protestante ca o unitate. În punctul ei de plecare, concepția protestantă asupra naturii păcatului strămoșesc cuprinde o idee adevărată, anume ideea păcatului ca stricăciune lăuntrică a omului, cum susține și catolicismul. Dar spiritul de opoziție și de luptă împotriva catolicismului și cu deosebire ruperea de cugetarea patristică și lăsarea în seama rațiunii individuale, revoltată dar slabă, au făcut ca teologia protestantă să alunece mereu pe panta unor exagerări opuse, dar mult mai mari decât cele ale catolicismului, pe care caută să le evite și să le combată.

În protestantism, sentimentul adâncimii păcătoșeniei omenesti și acela al necesității mântuirii, ca și conștiința situației tragice în care se găsește omul, sunt foarte dezvoltate și trăite cu multă intensitate. Dar dacă acestea sunt de recunoscut și de apreciat ca realități pozitive, în schimb suportul doctrinal pe care caută să se sprijine, este extrem de subred. Învățătura protestantă este și rămâne în neputință de a face să se înțeleagă „cum mai rămâne omul om, după ce a pierdut o parte constitutivă a firii lui în această prăbușire”.

Doctrina protestantă a nimicerii prin păcatul original a forțelor spirituale umane – forțe care fac din om ființă religioasă și morală, deosebindu-l de animale –, stă în contradicție cu Revelația, cu rațiunea și cu datele furnizate de istoria religiilor. Astfel:

a) Sfânta Scriptură ne arată că, prin cădere, oamenii n’au devenit cu totul incapabili de a înțelege lucrurile spirituale. Chiar păgânii cunosc pe Dumnezeu, prin revelație naturală. „Ceea ce se poate cunoaște despre Dumnezeu, este cunoscut de dânșii (de păgâni), căci Dumnezeu le-a arătat lor. Că cele nevăzute ale Lui (Dumnezeu), veșnica Lui putere și Dumnezeire, se văd lămurit de la începutul lumii, în fapțurile Lui” (Rm 1, 19-20). Creatorul poate fi cunoscut prin cugetare, „din fapțurile Lui” (Sol 13, 5; Ps 18, 1). Astfel, păgânii înșiși, „de vreme ce, cunoscând pe Dumnezeu, nu ca pe Dumnezeu l-au mărit” (Rm 1, 21), sunt răspunzători de faptele lor și nu pot găsi dezvinovățire în neștiință. Dacă omul ar fi lipsit de capacitatea înțelegerii celor spirituale, ar fi imposibil să i se împărtășească Descoperirea divină, căci n’ar putea s’o cunoască și să și-o însușească.

b) Păcatul original n’a nimicit cu totul nici libertatea. În om au mai rămas urme de bine și putința de a se bucura de cele ale lui Dumnezeu (Rm 7, 21-22). Numai prin libertate au rost poruncile, sfaturile, făgăduințele și amenințările care au fost făcute cunoscute omului căzut (Is 20, 3 și urm.; Dt 28, 30). Omul este liber și stăpân peste faptele sale, putând să urmeze voința lui Dumnezeu sau să I se opună (Mt 16, 24; 19, 17, 21; In 7, 17; Mt 23, 37; 1 Co 7, 37).

c) Prin păcat nu s’a distrus chipul lui Dumnezeu în om, căci tendința firească spre adevăr și bine n’a dispărut cu totul. Și după potop se mai vorbește despre stăpânirea asupra pământului (Fc 9, 1-2), iar aceasta este o consecință a chipului lui Dumnezeu în om. Mai mult, se afirmă direct existența chipului lui Dumnezeu în omul căzut: „De va vărsa cineva sânge omenesc, sângele aceuia de mână de om se va vărsa, căci Dumnezeu a făcut pe om după chipul Său” (Fc 9, 6). Macarie observă în legătură cu aceasta că „dacă chipul lui Dumnezeu, care este în noi singurul fundament al unirii noastre (al religiei) cu Dumnezeu, prototipul nostru, ar fi șters cu totul, n’am mai fi capabili să ne unim iarăși cu El, iar creștinismul n’ar mai însemna nimic”.

d) Faptele bune ale omului natural sunt într’adevăr bune, și nu pot fi numite rele sau vicii strălucitoare. În Sfânta Scriptură sunt laudate unele fapte săvârșite de păgâni, fapte plăcute lui Dumnezeu, deci moral bune. Astfel se laudă moașele egiptence, care n’au omorât la naștere pe copiii israelitenilor, fiind răsplătite de Dumnezeu (Is 1, 20); Nabucodonosor, e îndemnat să-și răscumpere păcatele prin milostenie (Dn 4, 24); Dumnezeu a primit rugăciunea lui Manase și l-a adus îndărăt în Ierusalim (2 Par 33, 13); iudeii sunt îndemnați de Dumnezeu la pocăință (Zah 1, 3), iar aceasta nu poate fi o faptă moral rea. Desigur, faptele bune ale celui nerenăscut sunt de o bunătate inferioară, nu sunt desăvârșite (Mt 5, 46 și urm.), și nu mântuiesc, dar totuși sunt bune. Mântuitorul Însuși nu le contestă bunătatea, ci dimpotrivă le apreciază, arătând că vameșul s’a îndreptat prin căință și rugăciune umilă (Lc 18, 10-14). Deci „este evident că fapta cea bună făcută de om nu poate să fie păcat, căci ceea ce este bun nu poate să fie rău” (Mărt. Dositei, decr. 14).

e) Concepția unei ruini spirituale totale a omului duce de-a dreptul la concluzii absurde. Căci dacă puterea religioasă și morală a omului este distrusă prin păcatul strămoșesc, atunci de la Adam la Hristos nu mai poate fi vorba de păcat, întrucât răul moral s’a transformat în rău fizic. Ca urmare, omul nici nu mai poate păcătui, de vreme ce nu mai are cunoștința de Dumnezeu și libertate de voință. Oricât de înfiorătoare crime ar săvârși omul, ele nu mai pot fi considerate păcate. Omul este astfel un animal, iar „acteale lui nu pot fi judecate altfel decât ca ale unei fiare sălbatice”.

f) Dacă, prin păcat, însăși firea omului a devenit rea, în așa fel că omul nici nu mai poate voi binele, necum să-l facă, fiind ca o piatră sau ca un buștean, atunci este cu totul nedrept să fie supus pedepsei. „Concepția protestantă despre păcat... ne dă o idee stranie despre Dumnezeu și, mai ales, despre dreptatea Lui... Dumnezeu osândește pe om, care nu mai poate decât să păcătuiască după cădere, ba mai mult, care nu mai poate decât să păcătuiască și după ce a fost născut din nou, prin botez, aceea „concupiscentia” păstrându-și toată puterea asupra lui...”.

g) Contrar teoriei protestante, omul n’a pierdut cu totul cunoștința de Dumnezeu și putința de a săvârși binele. Istoria religiilor confirmă acest adevăr. N’a existat popor care să nu creadă în Dumnezeu, indiferent de chipul în care și L-a reprezentat. Mai mult, în unele religii și sisteme filozofice păgâne se întâlnesc idei religioase și morale superioare și demne de admirație. Ceea ce înseamnă că nimicirea puterilor spirituale umane este o afirmație fără temei. Setea după adevăr și bine nu s’a stins niciodată în omenire, chiar dacă adevărul și binele n’au fost căutate acolo unde ele se găsesc în realitate. Budismul și școlile filozofice ale pitagoreilor și stoicilor oferă frumoase pilde de caractere morale. În bună logică, nu se poate spune că acestea sunt cu puțință fără o scânteie de viață spirituală, fără libertate morală.

h) În sfârșit, dacă omul s'a scufundat atât de mult în rău, cum învață protestantismul, mântuirea este aproape imposibilă, ea trebuind să fie adevărată creație din nou. Este chiar îndoielnic dacă o astfel de ființă, cum e văzut omul de protestantism, mai poate fi socotită vrednică de mântuire.

CĂDEREA ÎN PĂCAT. FIINȚA ȘI URMĂRILE PĂCATULUI STRĂMOȘESC

1. Importanța dogmei. 2. Originea, realitatea și universalitatea păcatului strămoșesc, caracterul istoric al referatului biblic despre cădere. 3. Izvorul păcatului strămoșesc și gravitatea lui. 4. Urmările păcatului strămoșesc. 5. Negații ale păcatului originar. 6. Pretinsa dogmă a imaculatei concepții (neprihănitei zămisliri). 7. Ființa păcatului strămoșesc: a. după partea lui materială; b. după partea lui formală; teorii pentru explicarea vinei din păcat și insuficiența lor; c. păcatul sub aspectul pedepsei.

Dogma despre păcatul strămoșesc face parte dintre adevărurile de importanță capitală al credinței creștine. Căci pentru nimicirea acestui păcat și a urmărilor lui s'a întrupat Însuși Fiul lui Dumnezeu. Realitatea și universalitatea păcatului strămoșesc în omenire determină bunătatea dumnezeiască să săvârșească opera mântuirii în Iisus Hristos. Astfel, păcatul strămoșesc constituie premiza fundamentală a mântuirii.

Protopărinții neamului omenesc n'au rămas în starea morală de comuniune cu Dumnezeu, ci, călcând voia Lui, au căzut în păcat (Fc 3, 1-6), pierzând fericita stare primordială, atât pentru ei cât și pentru urmașii lor naturali, pentru toți urmașii. Orice om are din fire păcatul lui Adam și prin el este vinovat și supus pedepsei divine. Starea aceasta de reală păcătoșenie a naturii umane căzute, în care se naște fiecare om, ca urmaș natural al lui Adam, se numește păcatul strămoșesc sau originar.

Dogma păcatului strămoșesc cuprinde învățătura despre **originea, realitatea, ființa și urmările** acestui păcat, pe care le vom cerceta aici.

2. Originea, realitatea și universalitatea păcatului strămoșesc. – Creat după chipul lui Dumnezeu și fiind din fire bun, omul era menit să ajungă la asemănarea cu Dumnezeu, prin rămânerea și persistența conștiință și voluntară în bine, prin dezvoltarea și întărirea virtuții, adică prin ducerea la desăvârșire morală a curăției și nevinovăției sale naturale. Aceasta, firește, prin liberă conlucrare cu harul divin. Desăvârșirea morală nu se poate atinge fără contribuție personală, fără hotărâre în deplină conștiință și libertate pentru bine și fără activitate în acest sens. De aceea Dumnezeu nu a făcut pe om ființă automată, ci liberă, și a stabilit pentru protopărinți condiții de viață fericită, în care să-și poată realiza fără greutate menirea. Pentru dezvoltarea puterilor fizice le-a dat munca și

paza paradisiului (Fc 2, 15), pentru exercițiul și dezvoltarea puterilor spirituale și limbajului a pus pază vieții sociale, orânduind căsătoria și înmulțirea (Fc 1, 28; 2, 24), dând omului prilej să observe și să numească animalele (Fc 2, 19) și, desigur, și fenomenele naturii, și i-a făcut stăpâni peste pământ și peste cele ale pământului (Fc 1, 28), demnitate care implică și cunoașterea naturii, deci știința și progresul continuu al acesteia; și mai ales pentru întărirea în bine a puterilor morale, Dumnezeu a dat omului poruncă pozitivă, ca să nu guste din pomul cunoștinței binelui și răului. Astfel, în calea spre desăvârșirea morală, omul avea să treacă prin încercare, prin examen oral, care să-i ofere ocazie pe de o parte să-și reunoască și să exprime dependența și supunerea față de Dumnezeu, iar pe de altă parte să contribuie prin efort propriu și conștient la definitivarea situației sale, câștigând și o vrednicie personală. Păzirea de bună voie a poruncii avea să ducă pe om la conștiința deplină a excepționalei sale demnități și a înaltelor valori spirituale pe care le posedă, ca și la înțelegerea și recunoașterea că ultimul lor suport este în Creatorul absolut, nu în creatură, ferindu-l astfel de mândria prin care căzuse diavolul. Cum observă Sf. Ioan Damaschin, „nu era folositor ca omul să dobândească nemurirea fără să fie ispitit și încercat, ca să nu cadă în mândria și condamnarea diavolului (1 Tim 3, 6). Din pricina nemuririi sale, diavolul, după căderea lui de bună voie, s'a fixat în rău în chip neschimbat și fără posibilitate de pocăință. După cum iarăși și îngerii, după alegerea de bună voie a virtuții, s'au stabilit, prin har, în chip neschimbat, în bine. Prin urmare, trebuia ca omul să fie încercat mai întâi, căci cel neispitit și neîncercat nu este vrednic de nimic (Sir 34, 10). Și în încercare să se desăvârșească prin păzirea poruncii, ca astfel să primească nemurirea drept răsplată a virtuții”. Încredințându-i-se stăpânirea fără restricții a pământului, omul ar fi ajuns ușor la îngâmfare și la credința că totul există prin el; porunca, însă, îi aducea aminte de supremul Stăpân al tuturor, bunătății Căruia se datorește tot binele... Porunca nu este, așadar, semn de voință tiranică din partea lui Dumnezeu, ci manifestare a bunătății și înțelepciunii divine, întrucât e dată pentru a înălța pe om, nu pentru a-l coborî și robi.

Darea poruncii presupune că omul era capabil de atitudine morală, adică de hotărâre în libertate față de bine și rău. Puterea morală însă nu se dezvoltă decât prin exercițiu și după o normă morală determinată. De aici necesitatea unei porunci pozitive pentru protopărinți, nu mărginirea numai la legea naturală, care rămânea mai mult în abstract și în nedeterminat și a cărei împlinire fiind lucru de la sine înțeles și neîntâmpinând nici o piedică în rai, nu fortifica și nu însemna contribuție personală spre perfecțiune morală. Dumnezeu a dat omului porunca „spre a procura materie voinței lui libere” (Sf. Grigore Teologul), deci pentru ca omul să aibă ocazie și obiect pentru exercitarea aptitudinilor lui morale.

Porunca era ușor de ținut, pentru că nu oprea decât de la fructele unui singur pom. Nu trebuia decât voirea împlinirii ei. Din bunătate, Dumnezeu dă o singură poruncă și ușor de păzit, pentru ca să nu supună pe om unei încercări grele, adică pentru a oferi omului puțința de a rezista cu ușurință ispitei diavolului – ispită prevăzută de Dumnezeu. Porunca, ușoară dar însoțită de amenințarea unor urmări foarte grele, pentru cazul neobservării ei (Fc 2, 17), mai avea rostul ca, în cazul căderii, să ridice omului dreptul la scuză și ca să determine pe om la păzirea ei, chiar dacă, în timpul ispitei, ar slăbi dragostea și recunoștința lui față de Creator și ar fi oprit mai mult de frică de la călcarea voii lui Dumnezeu, păstrându-se prin aceasta posibilitatea întoarcerii.

Importanța poruncilor date primilor oameni mai consta și în faptul că, unică fiind, ea cuprindea întreaga lege morală, adică voința exprimată a lui Dumnezeu; astfel încât

păzirea sau călcarea ei însemna păzirea sau călcarea legii morale întregi. De aceea, modul comportării omului față de cea unică poruncă divină era semnul deciziei lui libere și conștiente, că vrea să ajungă la asemănarea cu Dumnezeu, prin dragoste, încredere și supunere față de Creator, sau că, nesocotind drumul desăvârșirii morale, arătat de Dumnezeu, vrea să încerce să se înalțe prin puterile proprii.

Cel care a primit porunca direct de la Dumnezeu a fost Adam, care a împărtășit-o și Evei, căci din discuția cu șarpele reiese că ea cunoștea bine conținutul poruncii. Că porunca îi privea pe amândoi, rezultă și din pluralul „*să nu mâncați*” și „*veți muri*” (Fc 3, 3).

Cu toată grija dumnezeiască față de om, sedus de diavolul, omul cade. Drama căderii e înfățișată în cap. 3 al Facerii. Împins de invidie față de fericirea omului, diavolul se arată în chipul șarpelui și prin uneltiri viclene reușește să determine pe om la călcarea poruncii dumnezeiești. Șarpele se adresează Evei, nu lui Adam, fie pentru că nu ea primise porunca direct de la Dumnezeu, fie pentru că fu socotită mai simțitoare față de perspectiva mării, pe care i-o înfățișa. Diavolul trezește în Eva pe de o parte îndoială și neîncredere în Dumnezeu, arătându-L ca egoist și invidios, care vrea să împiedice desăvârșirea omului, iar pe de altă parte mândrie, prezentând fructele pomului oprit ca având puterea să ducă la independență absolută și la asemănare cu Dumnezeu, deci la divinizarea omului. Mândria, odată încolțind în inimă, crește și invadează tot sufletul, și astfel Eva calcă porunca. La îndemnul Evei, Adam, trecând prin aceleași stări sufletești, săvârșește același păcat, cu urmări atât de grele pentru întreaga omenire.

După săvârșirea păcatului, se trezi și conștiința vinovăției: „*și au cunoscut că erau goi*”. În bunătatea Sa, Dumnezeu voi să readucă pe om la adevărata lui cale, apropiindu-se de ei și strigându-l: „*Adame, unde ești?*”, nu pentru că nu știa tot ce făcuse și unde se ascunsese, ci pentru a-i da puțința de mărturisire a păcatului și de căință sinceră, condiția necesară a iertării. Adam nu-și recunoaște vina, ci numai rușinea: „*sunt gol și m-am ascuns*”. Când Dumnezeu îi arată vina, Adam încearcă s'o atribuie femeii și s'o răsfrângă chiar asupra lui Dumnezeu: „*Femeia pe care mi-ai dat-o să fie cu mine, aceea mi-a dat din pom și am mâncat*”. La rândul ei, și femeia aruncă vina pe șarpe, care nu mai este întrebat, fiindcă pentru el nu mai exista posibilitatea căinței și iertării. Din partea omului, nici un cuvânt de iertare, nici un semn de întoarcere. Interogatoriul este astfel dovada că omul a refuzat drumul reîntoarcerii, fixându-se pe linia păcatului, în desprindere de Dumnezeu.

După interogatoriu, care lămurește definitiv situația, urmează îndată blestemul asupra șarpelui, apoi, pentru oameni cea dintâi vestire a mântuirii (protoevangeliiul) și dictarea pedepsei meritate.

Referatul Genezei despre cădere, ca și cel despre creație, are caracter istoric. Interpretarea alegorică a acestui referat se înlătură prin însăși importanța adevărului relatat, anume acela despre originea răului în lume, pentru a cărui exprimare termenii alegorici sunt cei mai puțin potriviți, întrucât duc la confuzii și la felurite înțelegeri. E greu de crezut că s'ar fi ales tocmai acest procedeu generalizator de confuzii, pentru ca prin el să se comunice cunoștințe asupra unor evenimente hotărâtoare pentru întreaga istorie. Greșită este așadar părerea lui Filo, după care femeia simbolizează voluptatea, bărbatul rațiunea, iar șarpele dorința senzuală, păcatul fiind raportul sexual, în urma seducției lui Adam de către Eva, împinsă de voluptate. Tot așa credeau encratiții și manihei. De asemenea, neîntemeiată este și forma mai atenuată a interpretării alegorice, ca la Ambrozie sau Clement de Alexandria, după care păcatul nu constă în actul conjugal ca atare, el nefiind

păcătos în sine, ci în săvârșirea lui înainte de timpul maturității. Sfânta Scriptură însăși exclude această interpretare, în amândouă formele, arătând că Dumnezeu a făcut pe oameni „bărbat și femeie” și le-a dat îndată binecuvântarea înmulțirii și căsătoriei (Fc 1, 27-28; 2, 24). Datele geografice, etnografice și istorice, cuprinse în Facere, sunt și ele o dovadă a caracterului istoric al narațiunii biblice. Același lucru reiese din textele ulterioare din Vechiul și Noul Testament, în care căderea în păcat e privită ca fapt istoric (Sir 25, 33; Sol 2, 24; 2 Co 11, 3; 1 Tim 2, 14 etc.).

Conform sensului istoric al Facerii, și cei doi pomi din paradis, pomul vieții și pomul cunoștinței binelui și răului, despre care se vorbește în referatul asupra căderii, sunt pomii adevărați, nu simboluri, cu toate că și interpretarea sau înțelegerea alegorică, spirituală sau tainică a acestor doi pomi, își poate găsi îndreptățire și deci nu se exclude din capul locului. În cea mai mare parte a literaturii patristice, pomul vieții și cel al cunoștinței binelui și răului sunt luați ca pomi reali, întrucât Facerea îi pune în rândul celorlalți pomi răsăriți din pământ (Fc 2, 9). După cum lemnul Crucii este lemn obișnuit, dar se numește pomul sau lemnul mântuirii, pentru ceea ce s'a săvârșit prin el, tot așa pomul vieții și pomul cunoștinței binelui și răului sunt pomi obișnuiți, dar cu un anumit rost, hotărât de voința divină: cel din urmă ca ocazie spre virtute, cel dintâi ca răsplată pentru aceasta. Astfel că de realitatea acestor pomi leagă Dumnezeu anumite daruri și dispoziții ale Sale, care însă nu le schimbă natura, ci numai le stabilește anumite funcțiuni în planul divin. Probabil, pomul vieții servea spre nemurirea trupească, judecând după faptul că, în urma căderii, s'a închis accesul spre el; iar pomul cunoștinței binelui și răului avea legătură cu viața spirituală, având să prilejuiască omului cunoașterea prin experiență proprie a deosebirii dintre bine și rău, dacă omul va părăsi încrederea în Dumnezeu, fără ca omul să cuprindă în sine vreo știință oarecare. Prin acest pom, omul a cunoscut de fapt binele din care a căzut și răul în care a căzut. Firește, nu fructele lui aveau proprietatea de a produce răul, ci nesocotirea poruncii divine de a nu mânca din ele. Căci nu pomul „era aducător de moarte, ci călcarea poruncii” (Sf. Teofil al Antiohiei).

Unii Sfinți Părinți au luat acești doi pomi în sens spiritual, pomul vieții însemnând viața de comuniune cu Dumnezeu, iar pomul cunoștinței binelui și răului, cunoașterea prin experiență a ruperii acestei comuniuni. După Sf. Grigore Teologul, pomul cunoștinței era „contemplarea la care numai cei desăvârșiți prin experiență pot ajunge fără pericol”, iar Adam încă nu ajunsese la starea de desăvârșire prin practica virtuții. Aceeași idee se întâlnește la Sf. Ioan Damaschin, după care pomul vieții era viața de contemplare a lui Dumnezeu, sau cunoștința dumnezeiască, cu care se nutrea spiritual omul și din care numai cei vrednici de viață și nesupuși morții pot să mănânce; iar pomul cunoștinței este un anume discernământ, cuprinzând cunoașterea deplină a propriei sale naturi, cunoaștere bună pentru cei desăvârșiți, care s'au fixat în contemplația dumnezeiască, dar rea pentru cei lacomi și supuși poftelor, care nu s'au fixat solid în contemplarea singurului bine, Dumnezeu. După Sf. Maxim Mărturisitorul, pomul vieții e mintea care caută cele veșnice, iar pomul cunoștinței binelui și răului e simțirea legată de cele vremelnice. Omul care, condus de minte, urmărește cele veșnice, păzește porunca divină și mănâncă din pomul vieții; iar cel care, condus de simțirea spre plăcere, urmărește cele ale simțirii trupesti, trecătoare, calcă porunca lui Dumnezeu și mănâncă din pomul cunoștinței binelui și răului. „Pomul vieții e mintea sufletului, în care își are scaunul înțelepciunea, iar pomul cunoștinței binelui și răului e simțirea trupului, în care e vădit că se află mișcarea nerațională. Omul,

primind porunca dumnezeiască, să nu se atingă prin experiență cu fapta de această simțire, n'a păzit-o".

În ce privește șarpele care a amăgit pe Eva, este sigur că sub chipul lui se ascundea diavolul. Acest lucru îl probează texte clare din Sfânta Scripturi și Sfinții Părinți. „*Voi sunteți din tatăl vostru, diavolul... Acela dintru început ucigător de oameni a fost...*” (In 8, 44); „*șarpele a amăgit pe Eva cu vicleșugul lui*” (2 Co 11, 3); „*și nu Adam a fost amăgit, ci femeia fiind amăgită, s'a săvârșit călcarea poruncii*” (1 Tim 2, 14); „*și balaurul cel mare, șarpele cel vechi, care se cheamă diavolul și satana*” (Ap 12, 9; 20, 2); „*iar prin pizma diavolului a intrat moartea în lume*” (Sol 2, 24); „*de la femeie este începutul păcatului și prin ea murim toți*” (Sir 25, 27); „*diavolul dintru început păcătuiește; spre aceasta s'a arătat Fiul lui Dumnezeu, ca să strice lucrurile diavolului*” (1 In 3, 8). Iar Sf. Irineu zice: „Diavolul fiind un înger căzut, nu putea face altceva decât ceea ce a făcut de la început, adică să tulbure sufletul omului, să-l îndemne la călcarea poruncilor Domnului și să-i împietrească pe nesimțite inima” (Sf. Ioan Hrisostom). Diavolul a întrebuițat pe șarpe numai „ca instrument potrivit planurilor sale” (Sf. Ioan Damaschin), și l-a ales tocmai pe acesta, fiindcă știa că omul este obișnuit cu el, socotindu-și-l mai apropiat decât pe alte animale.

Aceea care a păcătuit mai întâi este Eva, dar deși ea este aceea care a căzut întâi, „păcatul ei primește importanță dogmatică, numai prin faptul că a păcătuit și Adam, capul omenirii”. Păcatul ambilor protopărinți este același și la fel de greu.

Ispita spre păcat îi vine omului din afară, de la șarpe (diavol), totuși el cade cu totul liber și conștient. Căci, prin porunca divină, avea datoria să reziste ispitei, cunoscând și urmarea neascultării, moartea, precum avea și puterea rezistenței, nefiind constrâns, ci liber. Diavolul îndeamnă, dar nu poate constrânge. Fără dorința de mărire în independență față de Dumnezeu, omul n'ar fi căzut, cu toate uneltirile diavolului. Dimpotrivă, s'ar fi întărit.

3. Păcatul protopărinților este nesupunere și neascultare neîncredere și nerecunoștință, dar principiul acestora este mândria, care și constituie natura aceluia păcat. Stăpânit de mândrie, omul dorește să ajungă la perfecțiune și fericire numai prin mijloace proprii, rupând legătura cu Dumnezeu, izvorul vieții.

„*Începutul păcatului este trufia*” (Sir 10, 13). „Primul om a căzut în păcat prin mândrie, dorind a fi ca Dumnezeu”, zice Sf. Ioan Gură de Aur. „Diavolul invidios și urător de bine nu suferea, el, care a căzut din pricina mândriei, să dobândim cele de sus, zice Sf. Ioan Damaschin. Pentru aceea mincinosul momește pe nefericitul Adam cu nădejdea dumnezeirii și după ce îl urcă la aceea înălțime a mândriei, îl pogoară spre aceeași prăpastie a căderii”. De aceea păcatul lui Adam este păcat de moarte. Greutatea lui rezultă din ființa poruncii nesocotite care cuprindea întreaga lege morală, din ușurința cu care a fost săvârșit, dată fiind perfecțiunea însușirilor cu care omul a fost înzestrat și neînsemnătatea exterioară a lucrului cerut de poruncă, și din pedeapsa dictată de dreptatea dumnezeiască, ceea ce se arată în urmările atât de grave ale acestui păcat. Prin păcat dispare armonia omului cu sine, cu Dumnezeu și cu natura: trupul nu se mai supune sufletului, ci înclină spre stricăciune; din comunitatea cu Dumnezeu, omul ajunge în robia păcatului și diavolului, iar natura nu mai servește omului decât cu greutate.

4. Urmările acestea apar imediat după păcat și se răsfrâng asupra omului întreg, suflet și trup, și asupra condițiilor lui de viață.

Consecințele păcatului se arată în primul rând în pierderea nevinovăției, dreptății și sfințeniei originare, prin care omul era în comuniune cu Dumnezeu. Căci după cum nu poate exista însoțire între dreptate și fărădelege, între lumină și întuneric (2 Co 6, 14), tot așa între Dumnezeu și starea de păcat. Stricarea acestei comuniuni implică pierderea harului divin și moartea spirituală. Aceasta pentru că Dumnezeu fiind izvorul vieții, harul Său este elementul prin care sufletul își trăiește adevărata lui viață; iar dacă harul se retrage, sufletul cade în moarte spirituală. De aceea, în chiar momentul păcătuirii, s'a împlinit amenințarea: „*În orice zi veți mânca, cu moarte veți muri*”, căci atunci Adam și Eva au intrat îndată în robia păcatului, murind sufletește. Este urmarea firească a înstrăinării de Dumnezeu (Ps 72, 27).

Pierderea dreptății și sfințeniei naturale originare aduce după sine alterarea naturii spirituale umane, adică stricarea integrității și perfecțiunii originare a puterilor sufletești ale omului. Consecința aceasta rezultă nemijlocit din cea dintâi, întrucât dreptatea și sfințenia originară sunt organic legate de natura spirituală umană, nu daruri adause ale harului divin, astfel că pierderea acelei dreptăți și sfințeniei implică alterarea naturii spirituale a omului. Această alterare nu este altceva decât însăși alterarea sau întunecarea chipului lui Dumnezeu în om, arătată în întunecarea rațiunii, în pervertirea inimii (a sentimentului) și în slăbirea voinței, care nu se mai orientează, ca înainte de păcat, spre Dumnezeu, ca spre adevărul și binele absolut. Într'adevăr, prin păcat, lumina minții scade în așa măsură, încât omul ajunge să-și închipuie că se poate ascunde în tufiș de la fața Celui omniprezent și atotvăzător și că învinuirea femeii sau a șarpelui și indirect, chiar a lui Dumnezeu, ar putea constitui o îndreptățire a păcatului; inima își pierde curăția originară și în locul încrederii filiale în Dumnezeu, a nădejzii în bunătatea Lui și a iubirii față de El, se arată doar frica servilă și rușinea; voința, deși liberă, dar slăbită, urmează de preferință calea inimii, în alipirea acesteia de cele materiale, calea poftei trupului, a concupiscentei, înclinând mai mult spre rău decât spre bine, pentru că omul „a schimbat dragostea față de Dumnezeu în dragoste față de materie” (Sf. Ioan Damaschin). Prin aceasta și armonia dintre trup și suflet s'a nimicit, între ele apărând potrivnicia și lupta, în care izbânda stă adesea de partea instinctelor și patimilor josnice. Astfel că omul, „de îndată ce prin neascultare a greșit, chiar în paradis fiind încă, a intrat în starea păcatului și a devenit muritor. Așa învață Sfânta Scriptură (Rm 6, 23), zicând: „*Plata păcatului este moartea*”. „Și atunci îndată a pierdut. desăvârșirea minții și a cunoștinței; iar voința a început să se încline mai mult spre rău decât spre bine. Și astfel starea nevinovăției și a nerăutății s'a schimbat în starea păcatului” (Mărt. Ort. I, 23). „Credem că omul s'a prăvălit prin păcat până la asemănarea cu animalele, adică i s'a întunecat mintea, și-a pierdut perfecțiunea și libertatea de pasiuni, dar nu s'a lipsit de natura și puterea pe care le-a primit de la prea bunul Dumnezeu (Mărt. Dositei, decr. 14).

Prin păcat, chipul lui Dumnezeu în om s'a alterat, dar nu s'a distrus sau desființat. Nici una dintre puterile sufletești, în care este imprimat, n'a fost nimicită. Constituția spirituală umană s'a alterat, dar nu s'a distrus. Și după cădere au mai rămas în om, slăbite, tendința și capacitatea de cunoaștere și voința a binelui, ceea ce rezultă chiar din faptul că Adam și Eva, după cădere, au auzit și au cunoscut vocea lui Dumnezeu și s-au simțit vinovați și rușinați. Putința cunoașterii adevărilor religioase și morale și a îndeplinirii normelor morale nu lipsește nici din omul căzut. Aceasta o probează descoperirile care se fac omului și poruncile care i se dau după cădere, punându-i-se în perspectivă și urmările

împlinirii sau călcării lor, prin ceea ce se presupune capacitatea de cunoaștere și libertatea voinței. Ispita spre păcat poate fi biruită și de către omul căzut (Fc 4, 7), în a cărui putere stă și să evite răul, și moartea, alegând viața (Dt 30, 14, 15, 19).

Asupra trupului, păcatul a adus suferințe de tot felul, neajunsuri și în sfârșit moartea fizică. Nemurirea trupească potențială, cu care fusese înzestrat omul în starea primordială, n'a putut să se actualizeze din pricina păcatului și astfel, prin păcat, nu numai că omul a murit sufletește, dar a devenit și muritor trupest (Fc 3, 19), supus legii naturale de descompunere.

Prin păcat s'au modificat și condițiile externe de viață ale omului. În această privință, căderea a dus la alungarea din Eden, la blestemarea pământului și la limitarea stăpânirii omului asupra animalelor și a naturii.

Grădina Edenului fiind un loc întocmit pentru o viață întru totul fericită, dacă omul ar fi rămas pe linia menirii sale, trebuia desființată sau omul scos din ea, dacă acesta avea să se abată din calea binelui, pentru ca astfel să simtă gravitatea căderii.

Blestemarea pământului (Fc 3, 17) trebuia să urmeze și ea neapărat, pentru ca, producând el „*spini și pâlămidă*” pentru om, munca – existență și în rai, însă plăcută și ușoară – să devină o povară și să se dezvolte și prin aceasta conștiința căderii și osândei. Mai mult chiar, pământul fiind creat pentru om, iar omul coroană a creaturii fiind, toată firea materială este solidară cu destinul omului, căzând cu el și ajungând, în cele din urmă, să se mântuiască împreună cu el. De aceea, Sfânta Scriptură vorbește despre o deșertăciune a fapturii provenită prin păcatul originar, ca și despre o slobozenie a ei din robia stricăciunii. „*Că făptura nu de bună voie s'a supus deșertăciunii, ci din pricina celui ce a supus-o pe ea cu nădejdea, că și făptura aceasta va fi slobozită din robia stricăciunii, ca să se bucure de mărita slobozenie a fiilor lui Dumnezeu. Căci știm că toată făptura împreună suspină și împreună zace în durerile nașterii, până acum*” (Rm 8, 20-22). Mai de aproape nu știm în ce constă această deșertăciune a fapturii, întrucât Scriptura și Tradiția nu dau alte lămuriri, iar ea este adâncă și reală.

Tot așa, mărginirea stăpânirii omului asupra animalelor și a naturii apare și ea, ca urmare firească a alterării chipului lui Dumnezeu în om. Întrucât stăpânirea asupra pământului s'a dat omului în virtutea chipului lui Dumnezeu din el, era natural ca, întunecându-se acest chip, făptura să nu mai recunoască în om pe stăpânul ei și omul însuși să nu se mai simtă stăpânul fapturii, ca înainte de cădere.

În sfârșit, în legătură cu Adam, Sfinții Părinți învață că, trezindu-se în el căința (indiciu la Fc 3, 7), a fost mântuit de moartea veșnică. Contrar învățau Tațian și encratiții. În Înțelepciunea lui Solomon, 10, 1-3, se afirmă mântuirea protopărintelui, singurul creat: „*Înțelepciunea a păzit pe primul om zidit de Dumnezeu... Ea l-a scos din păcatul lui*”. După Irineu și Tertulian, Adam se cuvenea să fie mântuit, ca unul căruia i s'a vestit întâi mântuirea. Atanasie cel Mare, Ciprian, Origen, sunt de părere că Adam a fost mântuit cel dintâi prin coborârea Mântuitorului la iad și că s'a suit cu Domnul la cer.

Primul păcat săvârșit de om în rai are importanță dogmatică, fiindcă săvârșitorul lui fiind părintele întregului neam omenesc, transmite, prin naștere, tuturor urmașilor naturali, odată cu ființa proprie, și păcatul lui prim, cu toate urmările și pedepsele lui, mai puțin alungarea din rai. Faptul acesta rezultă din aceea că păcatul este și faptă a voinței și stare de păcătoșenie, provenită din păcat și având același caracter ca și el, fiind o continuare și o prelungire a păcatului ca faptă (Andrutsos). Păcatul, așadar, nu este numai, simplă

călcare a Legii, ci și producător al unei stări de păcătoșenie reală. Această stare de reală păcătoșenie, cu originea în căderea protopărintelui, și care se transmite descendenților naturali ai lui Adam, se numește păcat originar, strămoșesc sau ereditar, având în toți oamenii caracterul unei stricăciuni a naturii umane. „Păcatul originar sau strămoșesc este călcarea Legii dumnezeiești, dată în rai strămoșului nostru Adam.... Acest păcat strămoșesc a trecut de la Adam în toată firea omenească” (Mărt. Ort. III, 20). El este numit păcat strămoșesc nu întrucât e faptă personală a strămoșului, ci întrucât de la strămoș trece în toți urmașii lui, în care există real. Urmașii îl au fără să-l fi săvârșit personal, ci le este propriu prin moștenire. Evident, nu se moștenește însăși fapta păcătoasă a lui Adam, ea fiind personală și netransmisibilă, ci starea de păcătoșenie împreună cu vina, rezultate din fapta lui Adam.

Trebuie menționat că numai primul păcat al lui Adam se moștenește, nu și celelalte păcate personale săvârșite ulterior. Tot ceea ce săvârșește protopărintele după păcatul prin care cade, nu mai are caracterul unei eredități universale. Așa, de pildă, căința trezită în Adam i-a dat lui puțină mântuirii, dar n'a desființat păcatul lui în urmași. Păcatele personale ale înaintașilor, ca și virtuțile lor, nu se concentrează în urmași, căci „*fiul nu va purta nedreptatea tatălui*” (Iez 18, 20). Răsplata păcatelor părinților în fii și nepoți (Iș 20, 5) nu însemnează transmiterea păcatului și vinei, ci numai participarea urmașilor la urmările drepte ale greșelilor antecesorilor, fără ca această participare să fie pedeapsă, ci numai încercare morală.

5. În trecut, realitatea păcatului strămoșesc a fost tăgăduită indirect de manihei, priscilieni și origeniști, iar direct de pelagieni. După manihei și priscilieni, un „păcat al naturii” există, însă el nu este cel cu originea în căderea lui Adam, ci se găsește în firea rea în sine. După origeniști, păcătoșenia generală din lume este rezultatul unui păcat săvârșit de suflete în existența lor precorporală. Pelagienii socotesc păcatul lui Adam ca un păcat exclusiv personal. Pentru urmași nu este decât un exemplu rău. Așa fiind, nici un om nu se naște cu păcatul strămoșesc. Aceasta înseamnă că, în omenire, nici nu există urmări și pedepse ale păcatului adamitic. Concupiscenta, suferințele, necazurile și moartea sunt fenomene naturale și fără nici o legătură cauzală cu greșeala primului om. Pe poziție pelagiană stau, în timpurile mai noi, socinienii și raționaliști.

Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție învață clar și realitatea universală a păcatului strămoșesc și originea lui din căderea protopărinților. Din Vechiul Testament sunt de menționat locurile: Fc 6, 5; 8, 20; 3 Rg 8, 46; 2 Par 6, 36; Pv 20, 9; Ecc 7, 21; Is 59, 3; Ps 13, 1; 142, 2. Direct se vorbește despre păcatul originar în Iov 14, 49: „*Cine este curat de păcat? Nimeni, chiar și numai o zi de ar fi viața lui pe pământ*”; și în Ps 50, 5: „*Iată întru fărădelegi m'am zămislit și întru păcate m'a născut maica mea*”. Aceeași idee rezultă și din rugăciunile, psalmii și profețiile mesianice ale Vechiului Testament, prin care străbate ca fir neîntrerupt conștiința păcătoșeniei generale. Tot aceeași conștiință de păcătoșenie și vină în fața lui Dumnezeu stă la baza instituției tăierii împrejur și a sacrificiilor, atât la păgâni cât și la iudei. În Noul Testament se afirmă și mai clar și mai categoric realitatea corupției generale a naturii omenesti. Deoarece prin naștere naturală toți oamenii sunt păcătoși, căci „*ce este din trup, trup este*” (In 3, 6) și „*din fire*” supus mâniai dumnezeiești (Ef 2, 3), numai printr'o renaștere din apă și din duh este cu puțință curățirea de păcatul naturii umane și intrarea în împărăția lui Dumnezeu (In 3, 5). Alte texte privitoare la realitatea păcatului strămoșesc: Mt 4, 17; Mc 1, 15; 6, 12; Lc 24, 47; 2 Co 5, 14; Ga 3, 27;

1 In 1, 8; 5, 19. Însă textul clasic, care arată atât realitatea și universalitatea păcatului strămoșesc, cât și originea lui în păcatul lui Adam, este cel de la Rm 5, 12 și urm.: „*De aceea, precum printr'un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea și așa moartea a trecut la toți oamenii, pentru că în acela toți păcătuiseră*”. Omul prin care a intrat păcatul în lume și în care au păcătuat toți este Adam. Acela este cauza păcătoșeniei universale, a corupției generale a naturii omenitești. Păcatul lui a adus moartea și pentru cei care n'au păcătuat personal. „*Și precum în Adam toți mor, așa în Hristos toți vor învia*” (1 Co 15, 22). Deci, moartea este consecința păcatului, dar nu a păcatelor personale, căci ea domnește și peste copiii, care nu păcătuiesc personal, ci a păcatului strămoșesc, transmis tuturor urmașilor naturali ai lui Adam (Rm 5, 14-17. Paralela dintre Adam și Hristos (Rm 5, 18-19) –, greșeala și neascultarea celui dintâi este cauza morții tuturor, iar ascultarea celui din urmă, cauza îndreptării și vieții –, lămurește și mai mult universalitatea păcatului strămoșesc și proveniența lui din greșeala primului om.

Ca și Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție mărturisește și ea realitatea și universalitatea păcatului strămoșesc. O primă dovadă este practica străveche, din timpul apostolic, de a boteza pe copii „spre iertarea păcatelor”. Întrucât copiii nu au păcate personale, este evident că li se administrează Botezul pentru iertarea păcatului moștenit prin naștere. Același lucru îl dovedesc și exorcismele, împreunate cu slujba Botezului, la copii și la cei cu vârstă mai înaintată. Sfinții Părinți și scriitori bisericești, chiar anteriori ivirii pelagianismului, ca Justin Martirul, Irineu, Tertulian, Origen, Ciprian etc., mărturisesc credința de totdeauna a Bisericii despre realitatea păcatului strămoșesc în toți oamenii. Apariția pelagianismului și lupta împotriva lui au constituit numai prilejuri de lămurire mai amplă a învățaturii despre păcatul strămoșesc. Sinoadele din veacul al V-lea – cel mai însemnat, la Cartagina, în 418 –, care condamnă fără deosebire erezia pelagiană, confirmă aceeași credință despre universalitatea păcatului strămoșesc.

De la universalitatea acestui păcat nu există decât o singură excepție, Iisus Hristos, care S'a conceput și S'a născut fără păcatul strămoșesc, pentru că: a) zămislirea și nașterea Lui nu se petrec pe cale naturală, sub imperiul legii naturale de înmulțire; b) nu este numai om adevărat, ci și Dumnezeu adevărat, unirea ipostatică excluzând puțința însăși a păcatului; c) este necesar să fie fără păcatul strămoșesc, de vreme ce misiunea Lui este să moară pentru răscumpărarea oamenilor, nu pentru Sine.

6. Romano-catolicii au ridicat, în 1854, la rangul de dogmă o teologumenă care datează de prin veacul al IX-lea – primul care vorbește despre aceasta este Paschasius Radbertus († 860), iar călugării din Lyon, prin veacul al XII-lea, instituie chiar o sărbătoare a concepției immaculate a Sfintei Fecioare –, anume că „Fecioara Maria a fost păstrată curată de orice pată a păcatului strămoșesc”. Este dogma immaculatei concepții a Sf. Fecioare Maria, după care Maica Domnului a fost concepută și s'a născut fără păcatul strămoșesc.

Această dogmă papală nu îndeplinește condițiile unei adevărate dogme, întrucât nu este mărturisită nici de Sfânta Scriptură, nici de Sfânta Tradiție. Sfânta Scriptură nu vorbește nicăieri despre vreo curățire a Sfintei Fecioare în sensul catolicismului, ci, dimpotrivă, afirmă categoric că toți oamenii, afară de Cel ce s'a făcut om, Iisus Hristos, moștenesc păcatul strămoșesc (Rm 5, 12; 3, 23; Ga 3, 22-23). Textul de la Fc 3, 15: „*Dușmănie voi pune între tine și între femeie, între sămânța ta și sămânța ei; acela* *אֲדָמָה* *în Septuaginta* *αὐτὸς ἴψὲ* *va zdrobi capul, iar tu-i vei înțepa călcâiul*”, adus ca sprijin de teologia romano-catolică, nu numai că nu cuprinde nici o indicație asupra curățirii Maicii

Domnului, dar nici nu se referă la aceasta, ci exclusiv la Eva. Textul acesta, numit pe drept Protoevangelie, exprimă făgăduința unui mântuitor, urmaș al femeii, și care, învingând răul, va pătimi. Tot așa, locul de la Lc 1, 28: „*Bucură-te ceea ce ești plină de har*”, sau, mai exact, „ceea ce ești cu har dăruită (Κεχαριτωμένη) nu se referă la harul mântuirii, adică al ștergerii păcatului strămoșesc, har cu care Fecioara Maria ar fi fost împodobită de la naștere sau chiar de la concepție, cum susține catolicismul, întrucât acest har nu se dă decât în și prin Iisus Hristos. A susține că cineva se mântuiește independent de Hristos, primind harul mântuitor în afară de Hristos, înseamnă a contrazice însăși ființa creștinismului ca religie a mântuirii în și prin Hristos. Harul cu care a fost dăruită Fecioara Maria înainte de întruparea Fiului a fost același har pe care l-au primit dreptii și profeții din Vechiul Testament, însă într'o măsură neasemănat mai mare, în măsură maximă. În virtutea acestui har și prin efortul personal, Fecioara n'a săvârșit păcate personale, ținând „în frâu slăbiciunea naturii, ca pe o pură potențialitate” și, ridicându-se „la o curăție personală culminantă, care redusese păcatul strămoșesc din ea la o pură potență inactivă”.

Dintre Sfinții Părinți, martorii Sfintei Tradiții, nici unul nu vorbește despre immaculata concepție a Fecioarei, deși au avut atâtea prilejuri și ar fi trebuit s'o facă, mai ales după ivirea ereziei nestoriene. Ceea ce înseamnă că, în epoca patristică, ideea concepției immaculate era cu desăvârșire necunoscută. Locurile din literatura patristică în care teologilor romano-catolici le place să vadă un sprijin al învățaturii despre immaculata concepție, ca la Ambrozie, Augustin, Efreim Sirul, Teodot din Ancira etc., în realitate nu cuprind această învățătură, ci numai accentuează și laudă curăția și sfințenia personală a Mariei, înainte de întruparea Cuvântului, admitând o nouă curățire în momentul Întrupării, care nu poate fi decât curățirea firii în Fecioara, adică ștergerea păcatului strămoșesc, de vreme ce păcate personale (actuale) n'au existat la ea. Dar dacă nu există, la Sfinții Părinți, nici un loc în care să se exprime ideea inexistenței păcatului strămoșesc în Maria de la zămislirea ei, în schimb sunt mai multe locurile în care se afirmă categoric că toți oamenii, afară de Iisus Hristos, Dumnezeu-Om, se nasc cu pata acestui păcat; iar Mariei: recunoscându-i-se sfințenia personală, i se atribuie numai slăbiciuni și neînțelegeri, ca efecte ale petei naturii umane, încă nemântuite.

Biserica ortodoxă, rămânând neclintită pe temeiul Sfintei Scripturi și al Sfintei Tradiții și înțelegând să păstreze cu totul curat și nealterat duhul creștinismului, învață în legătură cu Fecioara Maria: Ea nu s'a născut fără păcatul strămoșesc, ci s'a curățit de acest păcat prin Duhul Sfânt, care lucra asupra ei din Cuvântul dumnezeiesc în momentul când s'a atins de ea, începând a-și face trup din ea. Deci și ea primește mântuirea tot prin Hristos, căci prin El a venit mântuirea la toată lumea” (Comunicatul Sf. Sinod).

Învățătura romano-catolică despre neprihănită zămislire a Fecioarei Maria se înstrăinează de adevărul duh al creștinismului, prin aceea că admite o mântuire în afară de Hristos și chiar înainte de Hristos, Dumnezeu-Om. Iar dacă harul eliberării de păcatul strămoșesc îl poate avea cineva și în afară de comuniunea cu Hristos, prin a cărui întrupare știm că se revărsă asupra oamenilor, atunci cum se mai poate susține că Întruparea este necesară pentru mântuire? Dacă Fecioara Maria se mântuiește în afară și independent de Hristos, însemnează pe de o parte că ea nu se mai găsește în solidaritate cu neamul omenesc, însemnează că pentru ea, Hristos nu mai este singurul mijlocitor și mântuitor, cum ne spune Scriptura (Rm 5, 15; 1 Tim 2, 5); iar pe de altă parte, că Fecioara este pusă

în paralelă sau egalitate cu Iisus, care S'a conceput și S'a născut fără păcatul strămoșesc, stricându-se totodată caracterul hristocentric al creștinismului.

Maica Domnului este cea mai slăvită dintre făpturi, însă în Hristos și prin Hristos. „Cu toată slava ce i-o dă Maicii Domnului, ortodoxia rămâne adânc și hotărât hristocentrică, neindicând nici un fel de alt centru alături de Hristos” (Comunicatul Sf. Sinod). Este și acesta un punct în care catolicismul a deviat de la linia ecumenicității creștine.

7. Ființa păcatului strămoșesc. Păcatul fiind o călcare a Legii dumnezeiești și o întoarcere a voinței spre creatură, cu nesocotirea Creatorului, constituie o vină, care atrage pedeapsa de către dreptatea divină, satisfăcându-se astfel ordinea morală călcată. Reiese de aici că păcatul strămoșesc poate fi cercetat: a) după latura lui materială, adică după modurile în care se manifestă el material, în conținutul lui; b) după latura lui formală, adică după vină, care este nota lui specifică, aceasta dându-i caracterul de păcat, și c) după pedepsele și urmările lui în oameni, impuse de dreptatea dumnezeiască.

a) După partea lui materială, păcatul strămoșesc poate fi determinat în chip dublu, negativ și pozitiv. Negativ, acest păcat constă în pierderea dreptății primordiale, adică în ieșire din comuniunea cu Dumnezeu, în retragerea harului divin și, ca urmare, în alipirea de lumea materială; iar pozitiv, în alterarea chipului lui Dumnezeu în om, adică în coruperea naturii spirituale a omului, ceea ce se arată în întunecarea minții, îndreptată mai mult spre cele materiale decât spre cele spirituale și spre Dumnezeu, în înclinarea voinței spre rău și în pofta trupului, concupiscenta.

Ambele elemente ale păcatului, negativ și pozitiv, sunt inseparabil legate întreolaltă, nefiind decât două aspecte ale aceleiași realități. Inseparabilitatea lor rezultă din unitatea stării primordiale a omului. În această stare, dreptatea originară nefiind un dar suprapus firii, ci organic legată de firea omului, pierderea ei implică slăbirea minții și voinței în care se manifesta.

b) După partea lui formală, păcatul strămoșesc este vină în fața lui Dumnezeu. Vina este raportul celui ce păcătuiește cu dreptatea divină, care, pedepsind, restabilește autoritatea ordinii morale tulburate. Fără vină, păcatul nu mai poate fi numit păcat, ci doar imperfecțiune, lipsă sau rău fizic. Deci păcat nu există decât acolo unde este vină. Și dacă în toți oamenii apare păcatul strămoșesc, înseamnă că în toți există vina acestui păcat, care îi face responsabili în fața dreptății dumnezeiești. Sf. Scriptură, în locurile în care vorbește despre universalitatea păcatului strămoșesc, arată și caracterul de vină al păcatului.

Nota de vină a păcatului este evidentă în păcatele personale ale omului. Dar nu tot atât de evidentă se arată în păcatul strămoșesc, pe care nu l-am săvârșit personal. Însă ea reiese, într-o oarecare măsură, din analiza păcatului și a stării pe care o produce el. Păcatul este atât fapta personală izolată (păcatul actual), cât și dispoziția păcătoasă generală (păcatul habitual), care stă la rădăcina tuturor păcatelor și care, la rândul ei, se întărește prin acestea. Vina se găsește atât în păcatul actual, cât și în cel habitual, căci unde e păcat, acolo e și vină. Păcatul implică vina. În păcatul strămoșesc se găsesc cele două aspecte ale păcatului, acela de faptă personală a lui Adam, pentru care evident că-i vinovat el, și acela de dispoziție păcătoasă, rezultată din prima călcare a voinței divine și transmisă și nouă, ca viciozitate a naturii. Atât căderea personală cât și stricăciunea naturii, rezultată din cea dintâi, sunt la fel de reale și opuse ordinii morale stabilite de Dumnezeu. De aceea, și în una și în cealaltă se găsește vina. Numai că urmașilor lui Adam nu se impută păcatul ca faptă personală a lui Adam, ci ca dispoziție sau stare păcătoasă a naturii fiecăruia.

La Adam este o imputare directă, la urmași, imputare indirectă. Căci starea de păcătoșenie, implicit vina, produsă de fapta păcătoasă, vinovată, durează până la ștergerea păcatului, adică până la revenirea stării harice pierdute prin păcat. Până la recăștigarea harului, păcătosul este vinovat și supus pedepsei dumnezeiești, ca „fiu al mâniei”. De aceea, Sfânta Scriptură spune că toți ne naștem ca fii al mâniei dumnezeiești (Ef 2, 3). Este starea de păcătoșenie reală, lăuntrică, în care ne naștem toți, numită păcat strămoșesc. Harul iertării păcatului nu privește actul păcătos în sensul că, din petrecut, l-ar face nepetrecut – imposibilitate absolută –, ci în sensul că desființează caracterul de vină al stării de păcătoșenie, izvorâtă din fapta păcătoasă, și restaurează natura omului. Și dacă iertarea este îndreptare și transformare lăuntrică a omului, deci viață nouă, ca și ștergere a vinei, înseamnă că în viața sau în starea cea veche a păcatului era prezentă vina pentru toți, deși fapta producătoare a acelei stări n'a fost săvârșită personal decât de cel dintâi om. Păcatul lui Adam ni se impută astfel indirect, fiindcă nu suntem autorii direcți ai acestui păcat, adică nu-l avem după aspectul lui actual, ci-l moștenim, adică posedăm starea păcătoasă, izvorâtă din el și opusă ordinii divine, avem așadar acest păcat după aspectul lui habitual.

Prin teoria aceasta a imputațiunii indirecte, admisă la ortodocși, teologia ortodoxă nu pretinde că s'ar ridica vâlul care acoperă misterul dogmei despre păcatul strămoșesc, în special despre vina legată de acest păcat. Rămâne de neînțeles cum Dumnezeu cel drept impută, oamenilor, păcatul strămoșului lor, ținându-i vinovați și pedepsind pe cei care n'au luat parte la acest păcat, ci numai au moștenit relele rezultate din el. Pentru rațiune, problema este insolubilă. Păcatul și vina presupun voință liberă; iar în păcatul moștenit, libertatea voinței este cu totul absentă. Absența libertății voinței personale în acest păcat este faptul care împiedică înțelegerea de către noi a acestei dogme. De aceea, după unii teologi, ca Andriusos, în locul încercărilor, zadarnice, de a explica vina noastră în păcatul strămoșesc, este mai bine să primim cu credință învățătura Bisericii, recunoscând că misterul cuprins în ea depășește înțelegerea noastră, întrucât este o hotărâre dreaptă dar misterioasă a lui Dumnezeu, un *justum sed occultum Dei iudicium*, după expresia lui Bernard de Clairvaux. Nici una dintre teoriile propuse pentru explicarea transmiterii vinei din păcatul strămoșesc nu lămuresc mulțumitor felul în care fapta lui Adam înființează o vină pentru urmașii lui, așezând în aceștia o stare de adevărată păcătoșenie. Totuși nu sunt cu totul lipsite de interes, nu atât pentru că ar mijloci înțelegerea, cât pentru că arată și mai mult gravitatea problemei și adâncimea misterului.

Amintim câteva dintre aceste teorii pe care le socotim reprezentative.

Teoria imputațiunii externe, din veacul al XVI-lea, la Albertus Pighius sau Ambrosius Catharinus, socotește pe urmașii lui Adam ca fiind puși în raport de vinovăție externă față de Dumnezeu, întrucât descind din Adam. Real, păcatul lui Adam rămâne numai al lui, dar ni se impută și nouă din afară, în baza descendenței noastre din Adam.

Teoria aceasta nu-și găsește temei în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, după care păcatul strămoșesc este păcat real în orice urmaș natural al lui Adam, păcat moștenit, nu numai imputat. Ea contrazice totodată și noțiunea de Dumnezeu, care nu poate considera păcătos pe cel ce nu este în realitate și nu poate pedepsi fără motiv pe cel vinovat. Tot așa, din raportul dintre îndreptare și păcat rezultă că, dacă îndreptarea este o refacere lăuntrică reală, și păcatul strămoșesc este stare de păcătoșenie reală, nu numai imputare externă a păcatului protopărintelui.

Teoria care ar putea fi numită a **omului universal**, sprijinită pe Rm 5, 12, susținută de Augustin și apoi de mulți teologi, consideră că Adam n'a păcătuit ca individ izolat, ci oarecum ca om universal, în care, în momentul căderii, se cuprindea întreaga natură omenească. Păcatul lui Adam este astfel păcatul omenirii întregi, pentru că prin el stricăciunea și vina au devenit ale naturii umane cuprinse în el.

Teoria aceasta, numită de Andrusos „naturalistă”, nu este suficient întemeiată pe Sfânta Scriptură, cum pretinde. Căci la Rm 5, 12 nu se explică chipul în care Adam devine cauza păcatului tuturor oamenilor – lucrul acesta nu se explică nicăieri în Sfânta Scriptură –, ci numai se arată realitatea păcatului strămoșesc și izvorul acestuia în păcatul lui Adam. Teoria nu se acordă nici cu rațiunea și cu experiența. Căci nu se poate concepe că toți oamenii ar fi existat în Adam ca persoane, cugetând și voind împreună cu el. Tot așa, nici voința lui Adam nu poate fi socotită ca voință a neamului omenesc. Voința fiecărui om este voință proprie și personală, neexistând înainte de existența persoanei, astfel că nu poate exista actual și personal în strămoș, ci numai general și virtual, ca element al naturii omenești.

Mai departe, teoria duce la responsabilitatea urmașilor pentru greșelile și caracterul moral al înaintașilor, întrucât se cuprind în aceștia. Lucru inadmisibil din punct de vedere moral deoarece urmașii nu contribuie cu nimic la formarea înaintașilor. Numai raportul invers ar fi de înțeles ca ascendenții să fie răspunzători de caracterul descendenților, dar aceasta nu intră în discuție. Existența virtuală a urmașilor în înaintași și moștenirea unor dispoziții și înclinații nu explică nimic, de vreme ce e sigur că nu se moștenesc stări morale. Dacă în realitatea socială, copiii suportă uneori consecințele faptelor vinovate ale părinților, totuși nu sunt moralmente vinovați, decât dacă personal s'au făcut părtași la faptele părinților.

Teoria păcatului strămoșesc ca păcat al naturii (peccatum naturae) încearcă să explice vina pentru urmași din păcatul strămoșesc, prin aceea că ea zace în natura moștenită de la Adam, nu în persoana lor. N'am săvârșit păcatul lui Adam în persoana noastră, deosebită de a lui Adam, dar l-am săvârșit în natura noastră, care este aceeași cu a lui Adam și pe care o moștenim de la el. Datorită naturii noastre comune, păcatul și vina lui Adam este păcatul și vina noastră. Păcatul lui Adam este păcatul naturii omenești.

Ca și teoria precedentă, și această teorie nu face decât să exprime realitatea universală a păcatului strămoșesc, dar fără să explice chipul cum păcatul săvârșit de protopărinte în rai înființează o stare de păcătoșenie adevărată în toți oamenii care îi urmează. Descendența după natură nu-i suficientă pentru întemeierea vinei în urmași, pentru un păcat pe care nu l-am săvârșit. Căci, după observația lui Becker, oare dacă toți oamenii de azi ar fi de acord în săvârșirea unui păcat, urmașii lor ar fi vinovați de aceasta, numai fiindcă prin natura lor se află în oamenii de azi? Deci, descendența după natură trebuie neapărat dublată de o hotărâre pozitivă a lui Dumnezeu, prin care să se stabilească o legătură morală între Adam și urmașii lui.

Teoria păcatului formal sau „federalistă”, în vază la romano-catolici și corespunzând spiritului lor juridic, caută să explice vina din păcatul strămoșesc ca rezultând dintr'un contract între Dumnezeu și Adam, ca reprezentant juridic al tuturor oamenilor. Adam, putând păstra pentru sine starea primordială, o putea transmite urmașilor ca un bun al lor; pierzând-o însă, a pierdut și pentru urmași. Analogia cu tutorele, reprezentantul juridic al minorului, în numele căruia tutorele poate încheia contracte, ca și analogia cu Hristos, Care săvârșește mântuirea ca reprezentant al întregii omeniri, încearcă să aducă teoriei un sprijin în plus.

Înrudită cu aceasta este **teoria aligațiunii**, după care Dumnezeu, printr'o hotărâre a Sa (decretum alligativum), comunicată lui Adam, a stabilit o legătură morală între voința lui Adam și voința urmașilor lui, cuprinzând voința celor din urmă în voința celui dintâi. Prin aceasta, comportarea lui Adam în rai față de Legea divină este comportarea tuturor urmașilor lui. Dacă Adam ar fi păzit porunca, toți s'ar fi împărtășit din meritul lui, ar fi fost propriu-zis meritul tuturor. Dar fiindcă Adam a călcat porunca, au călcat-o toți. Fapta lui este fapta lor, fiindcă voința lui este voința lor.

Prin aceste teorii se revine la o imputare externă a păcatului, considerat doar ca vină și pedeapsă, fără să se caute o întemeiere obiectivă a vinei în stricăciunea naturii. Slăbiciunea lor constă în caracterul lor strict juridic. Căci păcatul nu-i simplă vină, ci și modificare a naturii în adâncurile ei și transmis cu aceasta tuturor, printr'o împărtășire tainică dar reală cu păcatul lui Adam. Mai mult, vina însăși din păcatul strămoșesc se reduce la un decret arbitrar al lui Dumnezeu, a cărui dreptate nu se mai arată activă în acest act. Este de neînțeles cum Dumnezeu ar fi legat soarta omenirii întregi de hotărârea unui singur om. Despre o delegație dată lui Adam nu putea fi vorba, căci el nu putea reprezenta persoane care încă nu existau și nu poate fi compatibil cu dreptatea divină, ca el să primească dreptul să decidă asupra soartei lor. Iar în Revelația dumnezeiască nu aflăm nicăieri nici un indiciu că Adam ar fi fost instituit reprezentant moral și juridic al omenirii. Analogia cu mântuirea în Hristos nu aduce nici o lumină în susținerea acestei teorii, căci deși Hristos este reprezentantul omenirii păcătoase, nimeni nu beneficiază de roadele mântuirii decât din momentul renașterii duhovnicești. Dar păcatul strămoșesc nu este așa, el transmițându-se tuturor ca moștenire. Nepotrivită este și analogia cu tutorele. Acesta, în temeiul unei legi, administrează bunurile minorului, în interesul acestuia, dar nimeni nu se gândește că o vină morală a tutorelui ar putea trece asupra minorului.

c) Sub aspectul pedepsei, păcatul strămoșesc atrage inevitabil, pentru toți oamenii, o serie de urmări pe care le-am înșirat. Pedepsa trebuie să urmeze păcatului, pentru că ordinea morală fiind tulburată și nesocotită prin săvârșirea lui, trebuie să se restabilească prin pedeapsă autoritatea ordinii și să se adevărească realitatea dreptății dumnezeiești. Prin pedeapsă, păcătosul simte puterea ordinii morale, pe care a nesocotit-o. Pedepsa este astfel satisfacția sau cinstirea pe care păcătosul o dă ordinii morale, pe care a nesocotit-o. Urmările păcatului fiind pedepse, până la renașterea duhovnicească prin Botez, și dispoziția păcătoasă moștenită de oameni, cu originea în căderea protopărintelui, este și o pedeapsă de la Dumnezeu pentru acea cădere, nu numai o simplă urmare naturală a ei. Căci și această dispoziție păcătoasă are caracterul păcatului, fiind opusă ordinii morale, și deci este o pedeapsă.

Pedepsele dictate de dreptatea dumnezeiască se reflectează în spiritul păcătosului prin sentimentul vinovăției și prin muștrările de conștiință și se suportă în parte prin relele diferite din lumea materială și din cea socială. Însă pedeapsa cea mai mare pentru păcatul strămoșesc este moartea. „*Plata păcatului este moartea*” (Rm 6, 23). Ea este de trei feluri: trupească, sufletească și veșnică. Moartea trupească, încetarea vieții de aici sau despărțirea sufletului de trup, deși rezultă din natura trupului, este totuși urmare și pedeapsă pentru păcatul originar, cum învață Biserica, după Sfânta Scriptură, care pune moartea în legătură cauzală cu păcatul (Fc 2, 17; 3, 17; Rm 5, 12). Apărând moartea ca rezultat al firii trupului, unii eretici i-au contestat caracterul de pedeapsă și orice legătură cu păcatul. Privit în structura lui, trupul tinde firește spre moarte, ca fiind constituit din

aceleași elemente ca și restul lumii fizice, căreia aparțin descompunerea și stricăciunea. Dar Revelația divină ne spune lămurit că omul, în stare primordială, era destinat și nemuririi fizice și că moartea n'ar fi avut putere asupra lui, dacă n'ar fi căzut. Omul avea să moară numai dacă avea să păcătuiască (Fc 2, 17). Aceasta înseamnă că nemurirea trupească îi era dată ca putință de a nu muri, ca un privilegiu special în virtutea căruia, prin puterea dumnezeiască, omul ar fi evitat moartea, dacă rămânea în comuniune cu Dumnezeu. Cum legea naturală a descompunerii n-avea putere asupra omului în paradis, Adam, prin cădere, fu îndepărtat de acolo și supus legii naturale, pierzând nemurirea. Astfel, deși nu străină naturii trupului, moartea este totuși pedeapsă pentru păcat.

Moartea sufletească este ruperea legăturii harice dintre Dumnezeu și om, părăsirea comuniunii cu Dumnezeu și intrarea în robia păcatului. Moartea sufletească se opune dreptății (Rm 6, 16). După cum păcatul este spre moarte, așa ascultarea de Dumnezeu este spre dreptate. Fiind decădere morală și stare de păcat, moartea sufletească face parte mai mult din conținutul păcatului strămoșesc, ca parte materială a lui, decât din urmările acestui păcat.

Moartea veșnică, separația veșnică de Dumnezeu, este fără îndoială pedeapsă și urmare a păcatului originar. Ea este condamnare veșnică, neputință de a intra în împărăția lui Dumnezeu, „pentru că păcatul unuia duce la osândă... și prin greșeala unuia, toți oamenii au fost osândiți” (Rm 5, 16, 18), până la mântuirea prin Hristos. „Precum întru Adam toți mor, așa întru Hristos toți vor învia” (1 Co 15, 22). Se înțelege, apoi, și de la sine, că cel care voluntar se îndepărtează de Dumnezeu, rupând prin păcat legătura cu El, nu se poate bucura de mărirea împărăției dumnezeiești.

În sfârșit trebuie notat că, prin mântuirea în Hristos, pedepsele și urmările păcatului strămoșesc pierd caracterul lor de pedeapsă. Pentru cei înfiați prin Hristos, necazurile și suferințele din această viață, rezultate din păcatul adamitic, sunt prilejuri de exercitare a puterilor morale și de întărire în virtute, ca și de arătare a lucrurilor și măririi lui Dumnezeu (In 9, 3; Rm 8, 17-19). Chiar moartea fizică pierde, în omul renăscut în Hristos și eliberat de păcat și de vină, ascuțișul și puterea ei înfricoșătoare (1 Co 15, 55; Evr 2, 15), fiind așteptată cu liniște și seninătate, ca trecere de la cele pământești și stricăcioase în veșnica împărăție a lui Dumnezeu. În ce privește moartea veșnică, este evident, după Revelație (1 Co 15, 22), că ea se desființează în Iisus Hristos.

Cuprins

Partea I

TEOLOGIA DOGMATICĂ GENERALĂ SAU PRINCIPIALĂ ȘI SIMBOLICĂ INTRODUCERE GENERALĂ

NUMIREA DE „TEOLOGIE DOGMATICĂ ȘI SIMBOLICĂ”	7
1. Definiția Teologiei Dogmatice Ortodoxe și a Simbolicii. 2. Etimologia și semnificația cuvintelor: A. „Teologie”; B. „Dogmatică”; C. „Ortodoxă”; D. „Simbolică”.	7
TEOLOGIA DOGMATICĂ ȘI SIMBOLICĂ ȘI CELELALTE DISCIPLINE TEOLOGICE; METODA ȘI FOLOSUL EI.	13
1. Raportul Teologiei Dogmatice și Simbolice cu celelalte discipline teologice; 2. Metoda; 3. Împărțirea; 4. Necesitatea; 5. Folosul Teologiei Dogmatice și Simbolice.	13
ISTORIA TEOLOGIEI DOGMATICE ȘI SIMBOLICE	21
1. Împărțirea istoriei Teologiei Dogmatice; 2. Perioada I (de la Bărbații Apostolici până la Sf. Ioan Damaschin); 3. Perioada a II-a (de la Sf. Ioan Damaschin până la Mărturisirea de credință a lui Petru Movilă); 4. Perioada a III-a (De la Mărturisirea de credință a lui Petru Movilă până în zilele noastre); 5. Școlile Teologice în Biserica Ortodoxă.	21
TEOLOGIA DOGMATICĂ ȘI SIMBOLICĂ ÎN ROMANO-CATOLICISM.	38
1. Introducere: Specificul Teologiei Dogmatice romano-catolice. 2. Scolastica și notele ei caracteristice. 3. Începutul Scolasticii. 4. Epoca de înflorire a Scolasticii. 5. Decăderea Scolasticii: a) Nominalismul; b) Misticismul german. 6. Prereformatorii. 7. Contra-reformă. 8. Neo-Scolastica. 9. Veacul enciclopediștilor. 10. Veacurile XIX și XX.	38

CURENTE, ȘCOLI ȘI LUCRĂRI DOGMATICE ȘI SIMBOLICE REPREZENTATIVE ÎN PROTESTANTISM. (I).	45
1. Puncte de plecare ale Teologiei Dogmatice protestante. 2. Factorii determinanți în istoria Dogmaticii protestante. 3. Dogmatica veacului reformei. 4. Dogmatica protestantă „ortodoxă” a veacului al XVII-lea. Lucrări mai de seamă apărute: a) În luteranism; b) La reformati. 5. Pietismul și direcțiile: biblică, istorică și filozofică. 6. Specificul veacului al XVIII-lea, raționalismul și supრაationalismul de la începutul veacului al XIX-lea.	45
CURENTE, ȘCOLI ȘI LUCRĂRI DOGMATICE ȘI SIMBOLICE REPREZENTATIVE ÎN PROTESTANTISM. (II).	54
De la jumătatea veacului trecut până la noi: 1. Teologia sentimentului. 2. Teologia speculativă: Hegel, adepții și adversarii lui. 3. Teologia meditației. 4. Tendințe confesionale. 5. Raționalismul modern: Școala lui Ritschl. 6. Cauzele, obiectivul și corifeii teologiei dialectice sau a „crizei”. 7. Cele mai însemnate tratate de dogmatică protestantă.	54
OBIECTUL TELOGIEI DOGMATICE ȘI SIMBOLICE. DOGMĂ ȘI TEOLOGUMENĂ	64
Lauda dogmei: 1. Definiția și istoricul ei. 2. Delimitarea noțiunii și a numărului dogmelor. 3. Categoria teologumenelor. 4. Opiniile particulare ale teologilor. 5. Împărțirea dogmelor: la ortodocși, la romano-catolici și la protestanți. ...	64
NOTELE CARACTERISTICE ALE DOGMEI	71
Introducerea generală asupra problemei. 1. Dogma, adevăr revelat; 2. Formulată de Biserică; 3. Teoretic; 4. Neschimabil; 5. Dat în vederea mântuirii.	71
DOGMĂ ȘI RAȚIUNE, DOGMĂ ȘI VIAȚĂ.	77
1. Dogma e acomodarea adevărului revelat la puterea de înțelegere a omului. 2. Datul revelat nu trebuie nici confundat cu dogma, dar nici separat de ea. 3. Dogma dă răspuns năzuințelor sufletului și cerințelor rațiunii. 4. Ea e mărturia evidentă a credinței în iubire. 5. Însușirea dogmelor nu dă decât o pătrundere relativă a misterelor cuprinse în ele. 6. Acei „majores”, dascăli propuși pentru a învăța pe alții, le înțeleg și le expun mai explicit, dar adâncirea lor e rezervată trăirii lor de cei cu inima curată. 7. Exemplificare. 8. Nici extrinsecism, nici imanentism moral, ci colaborare teandrică. 9. Viața creștină ajută la înțelegerea dogmei și e transfigurată de aplicarea ei la propriile-i situații excepționale. 10. Exemplificare.	77
FORMAREA DOGMEI	82
I. Factorii și elementele care colaborează la formarea dogmelor. 1. Mică introducere generală: Dogmele creștine n'au luat naștere datorită mitologiei	

ori cugetării creștine. 2. Nevoia firească a înțelegerii revelate. 3. Morala și Liturgica. 4. Ereziile. 5. Sfântul Duh.	82
II. Etapele formării dogmelor. 1. Întâia etapă: primirea pașnică a adevărului; caracterizare: bogăție, nedeterminare. 2. A doua etapă: controversa, fermentația datului revelat; cei ce greșesc nu sunt vinovați înainte de a se pronunța Biserica. 3. A treia etapă: Definiția Bisericii.	82
DOGMĂ ȘI DOGMATICĂ.	88
1. Dogmatica, știință a dogmelor. 2. Între dogme și Dogmatică există o legătură ca de la cauză la efect. 3. Până la pronunțarea Bisericii poate exista o confuzie între „dogme” și învățăturile teologice. 4. Dogma și reflecția teologică se caracterizează prin: a) ceea ce dau ele: de o parte „datul revelat”, de alta explicitarea prin deducție a celor cuprinse în dogmă; b) caracterul cuprinsului lor: absolut și definitiv în dogme, relativ și provizoriu în Teologia Dogmatică; c) caracterul universal al dogmelor și cel particular al științei dogmatice; d) asistența Sfântului Duh într-o parte, lipsa lui în cealaltă; e) mulți autori colaborează la dogmă, dar numai dascăli de Teologie la operele dogmatice; f) lipsa spiritului de sinteză în dogmă și abundența lui în Teologie. 5. Cele două tendințe al Romano-catolicilor și Protestanților, privitoare la raportul dintre elementul revelat și aportul omului în Teologie. 6. Condițiile unei bune Teologii Dogmatice. 7. Dogmatistul adevărat.	88
DOGMATIZARE ȘI ADOGMATISM	93
Introducere: Trei categorii de detractori ai dogmelor:	93
1. Protestantismul liberal; 2. Modernismul; 3. Răzvrățiții din Biserica rusească: ...	93
CUNOAȘTEREA DOGMATICĂ.	99
Introducere. 1. Dogma, cunoaștere antinomică, supralogică, supრაatională; rolul ei providențial. 2. Dogma ne dă o cunoaștere obiectivă. 3. Ea are o valoare intelectuală de netăgăduit. 4. Înțelegerea ei adevărată nu se poate ridica până la gnoză, decât prin credință și prin analogia experiențelor noastre în Biserică, păstrătoarea adevărului. 5. Prima obiecție împotriva acestei concepții: ereticii și necredincioșii rămân teologi și după ce au părăsit Biserica; combaterea ei. 6. A doua obiecție privește intelectualitatea dogmei: a) Înțelegerea ei e privilegiul celor învățați. Combaterea acestei obiecții din punct de vedere romano-catolic și ortodox. b) Alt aspect al obiecției: Intelectualitatea ar lăsa în umbră iubirea, în înțelegerea dogmei. c) A treia obiecție privește unele abuzuri ale scolasticii, continuate și azi în Teologia apuseană. 7. Modernismul refuză adeziunea la unele dogme al căror sens nu se poate repeta prin experiențe; combaterea acestei păreri. 8. Premodernismul lui Laberthonnière. Valoarea dogmei.	99

ROLUL IUBIRII ÎN CUNOAȘTEREA SUPRANATURALĂ. REVELAȚIE, INSPIRAȚIE ȘI ASISTENȚA SFÂNTULUI DUH.	105
Primirea Bibliei, dată prin inspirație, e deosebită de cea a dogmelor, săvârșită prin asistența Sfântului Duh	
1. Procesul inspirației. 2. Asistența Sfântului Duh. 3. Duhul Sfânt e iubire. 4. Cunoașterea prin iubire: a) Cunoașterea individuală prin iubire; b) Cunoașterea în sobornicitate, prin iubire.	105
CUNOAȘTEREA DOGMATICĂ. CONDIȚIILE PROGRESULUI ÎN ACEASTĂ CUNOAȘTERE	114
1. În ce constă progresul în cunoașterea dogmatică. 2. Factorii acestui progres: lăuntrici și exteriori. 3. Progresul realizat până la formularea dogmei constă în dezvoltarea înțelegerii ei, exprimată în noua formă. 4. Explicațiile lui Vincențiu de Lerini și ale cardinalului Newman. 5. Explicații greșite ale progresului în cunoașterea dogmatică. 6. După formularea dogmei ea devine ferment al Tradiției dinamice.	114
ANEXĂ. PUTEREA EVOCATOARE A DOGMEI	119
1. Puterea evocatoare a dogmei e cu totul redusă dacă o limităm la unica ei formulă rațională (cum crede L. de Grandmaison); trebuie să introducem „rațiunea inimii”.	119
2. Această putere e făcută cu puțință de autoritatea dumnezeiască și de Întrupare. 3. Dogma evocă pe profeții, pe luptătorii împotriva ereziilor, pe cei desăvârșiți care experimentează trăind adevărurile dogmatice și pe smeriții cercetători dogmatști.	119
ANALOGIA	122
1. Prima treaptă a analogiei cu Dumnezeu: „urmele” Lui pe pământ. 2. A doua treaptă: „Chipul lui Dumnezeu” (sufletul omenesc) și duhurile bune. 3. A treia treaptă: asemănarea lui Dumnezeu, obținută prin Har. 4. Analogia e modul exprimării realităților dumnezeiești; istoricul ei. 5. Nuanțe și deosebiri la cele trei confesiuni creștine față de analogie. Împărțirea ei. 6. Metoda univocității și antropomorfismul; metoda echivocității și agnosticismul. 7. Metoda analogiei.	122
SIMBOLISMUL	128
Introducere asupra însemnătății simbolului. 1. Sensul obișnuit al simbolului. 2. Cunoașterea simbolică și problemele pe care le ridică ea în cugetarea filozofică și teologică. 3. Simbolul în Teologie în general. 4. Simbolul în Teologia Dogmatică, în special. 5. Simbolo-fideismul.	128

IZVOARELE TEOLOGIEI DOGMATICE ȘI SIMBOLICE

ÎNȚĂIUL PRINCIPIU AL TEOLOGIEI DOGMATICE ȘI SIMBOLICE; SFÂNTA SCRIPTURĂ	135
Introducere 1. Recapitulare asupra revelației dumnezeiești 2. Lauda Scripturii 3. Curpînsul ei 4. Biblia și Biserica 5. Tâlcuirea Sfintei Scripturi 6. Citirea Scripturilor	135
AL DOILEA PRINCIPIU AL TEOLOGIEI DOGMATICE ȘI SIMBOLICE: SFÂNTA TRADIȚIE	141
1. Definiția și ființa Tradiției dumnezeiești; limitele ei în timp 2. Geneza Tradiției 3. Necesitatea Tradiției 4. Raportul Scripturii cu Tradiția 5. Cele două aspecte ale Tradiției: cel statornic și cel dinamic.	141
ASPECTUL STATORNIC AL TRADIȚIEI ȘI PUTINȚA DE ACOMODARE A BISERICII PRIN ICONOMIE	145
1. Formarea Tradiției dumnezeiești și apostolice; caracterul ei statornic și însemnătatea ei 2. Descrierea celor 8 izvoare ale acestei Tradiții neschimbătoare 3. Iconomia dumnezeiască.	145
ASPECTUL DINAMIC AL TRADIȚIEI; EXAGERĂRILE „IMPLICITULUI REVELAT” ȘI „VIRTUALULUI REVELAT” LA ROMANO-CATOLICI	150
1. Aspectul dinamic al Tradiției și raportul ei cu Tradiția statornică 2. Manifestarea lui 3. Îndreptățirea lui 4. „Implicitul revelat” și „virtualul implicit” 5. Încheiere.	150
FACTORII ACTIVI ÎN TRADIȚIA DOGMATICĂ DINAMICĂ; PĂSTRAREA INTEGRALĂ A TRADIȚIEI APOSTOLICE; TRADIȚIA „TAINICĂ”.	155
1. Principalii factori activi în formarea Tradiției: Sfântul Duh, poporul dreptcredincios, școlile teologice și sinoadele. a) Rolul poporului dreptcredincios; b) Rolul școlilor teologice; c) Rolul sinoadelor. 2. Păstrarea integrală a Tradiției. 3. Tradiția tainică.	155

CĂLĂUZELE TEOLOGIEI DOGMATICE ȘI SIMBOLICE

MĂRTURISIRILE DE CREDINȚĂ ȘI CATEHISMELE BISERICII ORTODOXE	
I. Partea istorică	159
A. Principalele Mărturisiri de credință ale Bisericii Ortodoxe	
1. Mărturisirea Ortodoxă. 2. Mărturisirea lui Dositei 3. Anexă: Enciclica Patriarhilor Ortodocși	159

B. Mărturisirile secundare ale Bisericii Ortodoxe	176
1. Mărturisirea lui Ghenadie Scolarul. 2. Răspunsurile Patriarhului Ieremia al II-lea. 3. Mărturisirea lui Mitrofan Critopulos. 4. Catehismele Bisericii Ortodoxe.	176
MĂRTURISIRILE DE CREDINȚĂ ȘI CATEHISMELE BISERICII ORTODOXE	
II. Partea doctrinară.	184
1. Deosebirea dintre termenii „Mărturisire de credință” și „Carte Simbolică”. 2. Locul Mărturisirilor de credință în Teologia Ortodoxă. 3. Însemnătatea Mărturisirilor de credință în Teologia Ortodoxă. 4. Încheiere.	184
CĂRȚILE SIMBOLICE ROMANO-CATOLICE	192
I. De ce vorbim despre „Cărți simbolice” la Romano-catolici? 2. „Izvoarele simbolice” în Romano-catolicism și istoricul lor. 3. Însemnătatea cărților simbolice romano-catolice.	192
CĂRȚILE SIMBOLICE PROTESTANTE; VALOAREA LOR ÎN PROTESTANTISM	198
1. Prețuirea Cărților simbolice în Protestantism. 2. Locul lor în Protestantismul clasic. 3. Istoricul izvoarelor simbolice în principalele confesiuni protestante. 4. Însemnătatea Cărților simbolice în Protestantism.	198
PRINCIPIUL SUBIECTIV AL TEOLOGIEI DOGMATICE ȘI SIMBOLICE	210
Credința, pătrundere în lumea supranaturală a Bisericii.	210
Introducere. 1. Definiția credinței; cele două elemente ale definiției din cap. 11, 1 din epistola către Evrei. 2. Credința e și cunoaștere. 3. Ea angajează toată personalitatea noastră, cu toate funcțiunile ei sufletești. 4. Colaborarea între Har și libertate. 5. Credința e reluarea contactului cu lumea supranaturală. 6. Condițiile pătrunderii în lumea supranaturală. 7. Pătrunderea în lumea supranaturală e pătrunderea lumii supranaturale în natural.	210
ȘTIINȚĂ ȘI CUGETARE ÎN DOMENIUL DOGMATIC ȘI SIMBOLIC	217
Teologia dogmatică, știință telologică.	217
1. Teologia Dogmatică îndeplinește condițiile unei adevărate științe. 2. Respingerea ideii contrarie. 3. Amestecul care caracterizează Teologia Dogmatică și Simbolică. 4. Experiențele religioase care se repetă cu mulți creștini, asigură una dintre caracteristicile științelor pozitive: repetarea aceluiași fenomen prin aceleași metode și mijloace. 5. Primejdia de a ține cu orice preț la titlul de „știință”, acordat Dogmaticii.	217
TEOLOGIA DOGMATICĂ ȘI FILOZOFIA ÎN BISERICA ORTODOXĂ	220
1. Atitudinea Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții față de înțelepciunea omenească. 2. Romano-catolicismul a „canonizat” aristotelismul. 3.	

Protestantismul, după ce s'a acomodat cu toate sistemele și felurile de gândire, se opune azi cât poate, oricărui amestec al filosofiei în Dogmatica creștină. 4. Atitudinea conciliantă a Teologiei ortodoxe.	220
SUBIECTUL ȘI SPAȚIUL TEOLOGIEI DOGMATICE ȘI SIMBOLICE	224
1. În ce sens Biserica e „subiect” al Teologiei Dogmatice și Simbolice. 2. Biserica e „spațiul” Teologiei Dogmatice și Simbolice. 3. Ea a dat putința dezvoltării acestei discipline.	224
ESENȚA DOCTRINALĂ A CELOR TREI MARI CONFESIUNI CREȘTINE	
I. Caracterizare generală.	226
1. Criteriul adevărului în cele trei confesiuni creștine. 2. Explicația specificului fiecăreia dintre ele prin patronatul spiritual a trei Apostoli. 3. Originea istorică a celor trei confesiuni creștine; urmare. 4. Dozarea elementului divin și uman în Teologia celor trei confesiuni creștine.	226
II. Exemplificare.	231
1. Enumerarea punctelor deosebitoare între Teologia ortodoxă, romano-catolică și protestantă. 2. Individualismul apusean și comunitarismul ortodox-răsăritean. 3. Unitate și libertate în Biserică, la cele trei confesiuni creștine. 4. Legătura cu viața a învățăturii celor trei confesiuni creștine.	231

Partea II

TEOLOGIA DOGMATICĂ SPECIALĂ ȘI SIMBOLICĂ DUMNEZEU UNUL ÎN FIINȚĂ

CUNOAȘTEREA LUI DUMNEZEU ÎN ORTODOXIE

ÎN CE FEL CUNOAȘTEM PE DUMNEZEU	241
1. Izvoarele cunoașterii lui Dumnezeu. 2. Dumnezeu poate fi cunoscut după lucrări, dar nu după ființă. 3. De aici caracterul în parte afirmativ, în parte negativ al acestei cunoașteri. 4. Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu și deci a dogmelor. 5. Treptele cunoașterii.	241
FIINȚA ȘI LUCRĂRILE NECREATE ALE LUI DUMNEZEU (I).	249
1. Dumnezeu pe de o parte împărtășibil, pe de altă parte neîmpărtășibil. 2. Dumnezeu împărtășibil după lucrări, neîmpărtășibil după ființă. 3. Energia divină în potență și în act. 4. Simplitatea și plenitudinea ființei divine.	249
FIINȚA ȘI LUCRĂRILE NECREATE ALE LUI DUMNEZEU. (II)	255
1. Raportul între energiile divine și ipostasuri. 2. Teologie și economie. 3. Eroarea sofologiei lui Bulgakov.	255

ATTRIBUTELE LUI DUMNEZEU

I. OBÂRȘIA DIVINO-UMANĂ A ATRIBUTELOR DUMNEZEIEȘTI	259
Introducere. 1. Atributele lui Dumnezeu exprimă în mod rațional, subiectiv și analogic raportul real și obiectiv al lui Dumnezeu cu creația Sa. 2. Cunoașterea lor e împlinită de experiența proprie creștină. 3. Ce exprimă și ce nu pot arăta atributele lui Dumnezeu. 4. Concepția romano-catolică despre originea atributelor dumnezeiești.	259
II. FORMULAREA ȘI ÎMPĂRȚIREA ATRIBUTELOR DUMNEZEIEȘTI	265
1. Cele trei căi de formulare a atributelor dumnezeiești „via afirmativa seu causalitatis, via eminentiae, via negationis”. 2. Împărțirea atributelor la Scolastici după „constitutivul formal al esenței lui Dumnezeu”, sau „atributele metafizice”; netemeinicia acestei metode după Revelația dumnezeiască. 3. Împărțirea atributelor la teologii ortodocși. 4. Critica principiilor acestor împărțiri.	265
III. ATTRIBUTELE NATURALE	270
Enumerarea atributelor naturale ale lui Dumnezeu: 1. Aseitatea. 2. Spiritualitatea lui Dumnezeu. 3. Atotprezența. 4. Veșnicia. 5. Neschimbabilitatea. 6. Atotputernicia.	270
ATTRIBUTELE INTELECTUALE ȘI ATTRIBUTELE MORALE	276
Introducere despre persoană, cunoaștere și voință. A. Atributele intelectuale: 1. Atotștiința. 2. Atotînțelepciunea. B. Atributele morale: 1. Sfințenia. 2. Dreptatea. 3. Iubirea.	276

DUMNEZEU ÎNTREIT ÎN PERSOANE

DOGMA SFINTEI TREIMI

DESCOPERIREA SFINTEI TREIMI ÎN AFARA NOULUI TESTAMENT	283
1. Lauda Sfintei Treimi. 2. Preînchipuirea Sfintei Treimi în religiile păgâne. Pregătirea descoperirii ei în Vechiul Testament	283
DESCOPERIREA SFINTEI TREIMI ÎN NOUL TESTAMENT	290
1. Treimea în unitate. 2. Trei Persoane. 3. Unitatea în Treime.	290
FORMULAREA DOGMEI SFINTEI TREIMI ÎN TRADIȚIA CREȘTINĂ.....	293
1. Formularea acestei învățături. 2. Existența ei în primele veacuri. 3. Formularea ei la sinoadele I și II ecumenic.	293
EXPLICAREA TERMINOLOGIEI TRINITARE	299
1. Termenii trinitari în general. 2. Termenii ce se referă la ființă. 3. Termenii ce se referă la ipostasuri.	299
EREZII ANTITRINITARE	304

1. Introducerea. 2. Monarhianismul. 3. Subordinaționismul. 4. Antitrinitarii moderni. 5. Triteismul.	304
DISTINCȚIILE ȘI ANTINOMIILE DOGMEI SFINTEI TREIMI	310
1. Distincțiile. 2. Antinomiile dogmei trinitare. 3. Încercări de a explica antinomiile Treimii.	310
DUMNEZEU TATĂL. DUMNEZEU FIUL. DUMNEZEU DUHUL SFÂNT	315
1. Introducere. 2. Dumnezeu Tatăl. 3. Dumnezeu Fiul. 4. Dumnezeu Duhul Sfânt.	315
PERIHOREZA ȘI APROPRIEREA	320
ADAOSUL FILIOQUE	324
1. Introducere. 2. Respingerea lui Filioque cu argumente din Sfânta Scriptură; 3. din Sfânta Tradiție și istorie și 4. din rațiune.	324
EXPLICAREA FORMULEI διὰ τοῦ Υἱοῦ ȘI TRIMITEREA TEMPORALĂ A SFÂNTULUI DUH	338
1. Apusenii confundă pe „prin” cu „din” Fiul. 2. Sfinții Părinți deosebesc pe „prin” de „din” Fiul. 3. Purcederea Duhului Sfânt și trimiterea lui în lume.	338
NOUA ATITUDINE A UNOR TEOLOGI RUȘI CU PRIVIRE LA ADAOSUL „FILIOQUE”	342
1. Discuțiile de la conferința unionistă de la Bonn și ecourile lor în teologia ortodoxă. 2. Părerea lui Vasile Bolotov. 3. Părerea lui P. Svetlov. 4. Părerile Comisiei sinodale ruse. 5. Părerile lui S. Bulgakov. 6. Concluzii.	342
ACȚIUNEA CREATOARE ȘI PRONIATOARE A LUI DUMNEZEU	348
Considerații generale 1. Creația. 2. Creația din nimic 3. Creația în timp. 4. Lumea, opera Sfintei Treimi. 5. Dumnezeu a creat lumea prin Cuvântul Său. 6. Materia și scopul creației. 7. Dumnezeu a creat lumea bună.	348
PROVIDENȚA DUMNEZEIASCĂ. DEISMUL	357
1. Despre Providență, în general. 2. Providența considerată sub aspectul de: conservare, conlucrare și guvernare. 3. Obiecții împotriva Providenței. 4. Deismul.	357
CREAREA LUMII NEVĂZUTE	363
1. Numiri, probleme. 2. Existența îngerilor. 3. Originea îngerilor. 4. Natura îngerilor și starea lor morală. 5. Numărul îngerilor și ierarhia cerească. 6. Menirea îngerilor. 7. Îngerii răi; existența, originea (căderea) și starea morală a îngerilor răi. Ispita lor.	363
CREAREA LUMII VĂZUTE	377
1. Referatul biblic despre creație. 2. Etapele creației și odihna sabbatului. 3. Opinii teologice referitoare la zilele creației.	377
ANTROPOLOGIA CREȘTINĂ	381

1. Considerații generale. 2. Originea omului. 3. Natura omului; dihotomism și trihotomism. 4. Omul ca protopărinte. Originea întregului neam omenesc. 5. Originea sufletului urmașilor lui Adam: preexistențianism; traducianism: creaționism. 6. Menirea omului. 7. Starea primordială a omului: Chip și asemănare a lui Dumnezeu în om. Dreptatea originară. Relativitatea perfecțiunii protopărinților.	381
DEOSEBIRI INTERCONFESIONALE ASUPRA ANTROPOLOGIEI	395
1. Problema; Determinare de poziții. 2. Doctrina romano-catolică asupra stării primordiale. 3. Doctrina protestantă asupra stării primordiale. 4. Teologia romano-catolică despre păcatul strămoșesc și urmările lui. 5. Învățătura protestantă despre păcatul strămoșesc și urmările lui.	395
CĂDEREA ÎN PĂCAT. FIINȚA ȘI URMĂRILE PĂCATULUI STRĂMOȘESC ..	402
1. Importanța dogmei. 2. Originea, realitatea și universalitatea păcatului strămoșesc, caracterul istoric al referatului biblic despre cădere. 3. Izvorul păcatului strămoșesc și gravitatea lui. 4. Urmările păcatului strămoșesc. 5. Negații ale păcatului originar. 6. Pretinsa dogmă a imaculatei concepții (neprihănitei zămisliri). 7. Ființa păcatului strămoșesc: a. după partea lui materială; b. după partea lui formală; teorii pentru explicarea vinei din păcat și insuficiența lor; c. păcatul sub aspectul pedepsei.	402

BIBLIOTECA M.M.B.	
PROVENIENȚĂ <i>ada</i>	PREȚ
<i>RF 499</i>	<i>250.000</i>